سلسلة الفكر

القراءة للجميع
٢٠٠٥
مكتبة الأسرة

ثقافة العولمة

القومية والعولمة والحداثة

إعداد: مايك فيذرستون

ترجمة: عبد الوهاب علوب

ثقافة العولمة

القومية والعولمة والحداثة

إعداد : مايك فيذرستون

ترجمة : عبد الوهاب علوب

بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة

ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ

القراءة للجميع
٢٠٠٥
مكتبة الأسرة

برعاية السيدة

سوزان مبارك

المشرف العام

د. ناصر الأنصارى

الإشراف الطباعى

محمود عبد المجيد

الغلاف والإشراف الفنى

صبرى عبد الواحد

ماجدة عبد العليم

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ

الهيئة المصرية العامة للكتاب

تصدير

يعرض هذا الكتاب لواحدة من أهم القضايا المثيرة للجدل فى الوقت الراهن الذى يموج بالعديد من المتغيرات السريعة والمتلاحقة فى ظل ثورة المعلومات والاتصالات، وإذا كان الحديث لا ينقطع عن عولمة كل شىء فى هذا الكون، لاسيما بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وتفكك دول الكتلة الشرقية وسيادة نظام القطب الواحد، الذى يحاول جاهدًا الهيمنة على مقدرات الشعوب فى مختلف أنحاء العالم، سواء فيما يتعلق بصياغة مفاهيم نظرية جديدة أو على مستوى الممارسة والتطبيق فى شتى الميادين، والتى تدعم فى مجملها سيادة قيم وأساليب ذلك النموذج القادر على بسط نفوذه وسلطانه.

من هنا تجىء أهمية هذه الأطروحة التى تناقش هذه التساؤلات الشائكة والمهمة والتى تتناول تمديد عمليات التداخل الثقافى وتفاعلها المتواصل، باعتبار أن الثقافة تمثل أعرض المفاهيم المستخدمة فى العلوم الاجتماعية التاريخية، على حد تعبير، «عما نويل فالرشتاين» حيث يتضمن الكتاب مجموعة كبيرة من الدراسات والمداخلات، لعدد من الباحثين والكتاب الكبار فى الغرب ، حول القومية والعولمة والحداثة، والثقافة كمحرك أيديولوچى للنسق العالمى الحديث، ونماذج هذا النسق وعلاقتها بالظواهر الاجتماعية فى المجتمع ما بعد الصناعى، وقضايا الثورة والحداثة والدين والخصخصة، ورؤية علم الاجتماع لمجمل هذه القضايا حول العولمة والمحلية والثقافة وخارطة الوضع العالمى الجديد.

ولقد أشار «مايك فيذرستون» الذى أعد هذا الكتاب وكتب مقدمته، إلى أننا بحاجة فعلاً للبحث فى مختلف عمليات الاندماج والاعتماد الثقافى المتبادل، كما ذهب عدد من المشاركين فى هذا الكتاب إلى أن كثافة التدفقات الثقافية العالمية وسرعتها قد تؤدى إلى انتشار أنماط ثقافية جديدة ربما تتصادم فيما بينها ، وأن عمليات التصادم والاعتماد المتبادل هذه بين المحلى والعالمى قد تفرز ثقافات ثالثة تتسم بالكوكبية والتسامح وبصورة تشمل الكل فى داخلها ، وإن نشأت فى المقابل مقاومة مضادة للعولمة ، متمثلة فى الحركات الأصولية أو النزعات العرفية أو غيرها من المواريث الثقافية التى يتم قمعها. وهكذا فإنه يصبح من العسير الحديث عن ثقافة مشتركة بالمعنى الأشمل، دون التعرض لمن يقوم بتعريفها أو ترويجها، وفى أى إطار، وتوازنات القوى المرتبطة بها.

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٩٠، ونقله إلى العربية المترجم الكبير عبدالوهاب علوب الذى أثرى المكتبة العربية بالعديد من الترجمات المهمة منها: «الحداثة وما بعد الحداثة»، «الثورة العالمية الأولى»، «ديانة الساميين»، «الإسلام فى البلقان»، و«محدثات العولمة». وقد صدرت الطبعة العربية الأولى من هذا الكتاب عام ٢٠٠٠ ضمن المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة. وتقدمه «مكتبة الأسرة» للقارئ هذا العام فى طبعة جديدة.

مكتبة الأسرة

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Global Culture

Edited by:

Mike Featherstone

London, Sage

Reprinted 1997 (First published 1990)

مقدمة

ثقافة العولمة

مايك فيذرستون

هل هناك ثقافة عالمية ؟ لو كان المقصود بمصطلح "الثقافة العالمية" شيئًا شبيهًا بثقافة الوثيقة الرسمية للدولة القومية إذن فالإجابة بالنفى . ويكون الإخفاق من نصيب مفهوم الثقافة العالمية فى هذه المقارنة ، لأن صورة ثقافة الدولة القومية هى صورة تؤكد التجانس والاندماج الثقافى . وفى هذا النمط الفكرى يستحيل تمييز ثقافة عالمية مدمجة دون تكوين دولة عالمية ، وهى فكرة مستبعدة. أما إذا ابتعدنا عن القطبية الثابتة المفترضة فى سؤالنا الأصلى وحاولنا أن نستعين بتعريف أوسع نطاقًا للثقافة قد يصبح من الممكن أن نشير إلى عولمة الثقافة . ويمكن أن نشير فى هذا المقام إلى عمليتى الاندماج الثقافى والتفكيك الثقافى واللتين تحدثان لا على مستوى ما بين الدول وحسب، بل تتفوقان على وحدة مجتمع الدولة وبالتالى يمكن أن تحدثا على مستوى عابر للقوميات أو عابر للمجتمعات. من ثم قد يمكن الإشارة إلى عمليات ثقافية عابرة للمجتمعات تتخذ أشكالاً متعددة سبق بعضها العلاقات بين الدول والتى يمكن اعتبار الدول القومية جزءًا لا يتجزأ منها، وعمليات تدعم تبادل السلع والناس والمعلومات والمعارف والصور وتدفقها مما يؤدى إلى عمليات تواصل تكتسب قدرًا من الاستقلالية على مستوى عالمى . من هنا قد تنشأ مجموعات من "ثقافات ثالثة" هى فى حد ذاتها قنوات لكل أنواع التدفقات الثقافية المتباينة التى لا سبيل لفهمها إلا كمحصلة لعمليات التبادل الثنائية بين الدول القومية. من ثم فمن الخطأ أن ننظر إلى "الثقافة العالمية" باعتبارها تستتبع بالضرورة إضعاف سيادة الدول القومية التى يتم استيعابها بالضرورة ضمن كيانات أكبر بزخم من أحد أشكال التطور الغائى أو أى منطق قوى آخر ، وفى النهاية ضمن دولة عالمية تفرز التجانس والاندماج الثقافى . كما أنه من الخطأ أن ننظرالى ظهور ثقافات ثالثة وكأنه تجسيد لمنطق يشير إلى إحداث التجانس . ولابد من نبذ المنطق المزدوج الذى يسعى إلى فهم الثقافة من خلال مصطلحات

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 1-14.

التجانس والمغايرة ، والاندماج والتفكك ، والتوحد والتنوع ، وهى مصطلحات مطلقة بطبيعتها. وهذه المتقابلات الفكرية لا تتعامل على أحسن الفروض إلا مع وجه واحد من الشكل المنشورى الذى تمثله الثقافة. فنحن فى حاجة إلى البحث فى مختلف عمليات الاندماج ومن ضمنها تكوين صور وثوابت ثقافية وصراعات بين الجماعات وأشكال من الاعتماد المتبادل مما يؤدى إلى هذه التناقضات الفكرية التى تتحول إلى أطر مرجعية لفهم الثقافة ضمن مجتمع الدولة وبذلك يتم إسقاطها على العالم .

إن ما بعد الحداثة هى عرض وفى ذات الوقت صورة ثقافية قوية للبعد عن صوغ مفاهيم الثقافة العالمية لا من منظور عمليات التجانس المزعومة (كالنظريات التى تمثل الامبريالية الثقافية والأمركة والثقافة الاستهلاكية المكثفة باعتبارها ثقافة عالمية كبرى تمتطى ظهر الهيمنة الاقتصادية والسياسية الغربية) بل من منظور التنوع والتعددية والثراء فى لغات الخطاب والأعراف والممارسات الشعبية المحلية والتى تقاوم النظام والانتظام . والمطلوب الآن من أنماط الفهم التى تعمل فى تسلسل هرمى رمزى صارم وسياق محدد أن تتقبل إضفاء السمة المكانية على كل التسلسلات الهرمية الرمزية وأن يكون السياق مفتوحاً بلا قيود . والتركيز على العالم يوحى بضرورة إيجاد مستوى جديد من صوغ للمفاهيم . إلا أن تصور الثقافة وكأنها أفلتت من مجتمع الدولة القومية المحدد يشير إلى وجود حد وصورة للعالم باعتباره مكاناً واحداً وإطار اندماجى للوحدة يحتفظ بالتنوع فى داخله . وفى الوقت نفسه فمن المفترض فى إغراء المزاج بعد الحديث أن يتجنب مثل هذه التعقيدات النظرية وأن يحترم التغييرات التى تشير إلى وجود ثقافة عالمية تفتح حيزاً آخراً تدون فيه نظريات تأملية وتواريخ مختصرة وبقايا كل ما هو غريب ومثير . والتحدى الذى يواجهه علم الاجتماع فى سعيه للتوافق مع تصاعد الاهتمام بالثقافة فى الثمانينيات وبعد أن شهد تقلصاً فى الحدود بينه وبين سائر العلوم الاجتماعية والإنسانية هو أن يضع أطراً نظرية للبحث التصنيفى الذى يستطيع أن يوضح عمليات العولمة والأنماط المتميزة للحياة الاجتماعية التى تثير إشكاليات حول ما ظل لمدة طويلة يعد المادة الموضوعية الأساسية لعلم الاجتماع ، أى المجتمع باعتباره الدولة القومية المحددة [1] .

إن القول بأن نشأة علم الاجتماع وتطوره قد سيطرت عليها الحالة المكانية لنشأة الدولة القومية الحديثة والتى تبلورت فيها السمات المميزة لعملية دمج قومى فى نمط من الدمج الاجتماعى يكون المجتمع فيه هو الإطار المرجعى الرئيسى لعلم الاجتماع يلقى قبولاً متزايداً (انظر مقالات روبرتسن وأرناسن ومينيل وترنر فى هذا الكتاب) . ويذهب ڤالرشتاين (١٩٨٧) مثلاً إلى أن هذا الربط بين علم الاجتماع ودراسة المجتمع ينبغى نبذه لسببين ، فهو أولاً ، نشأ فى القرن التاسع عشر كجزء من ترادف تضادى نصفه الآخر هو الدولة والمجتمع فيه يمثل قاعدة من العادات والتقاليد تجمع بين الناس

. ثانيًا ، هذه التفرقة "المصطنعة" بين السياسى والاجتماعى – ونضيف اليهما الاقتصادى – والتى أدت لظهور العلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد فى القرن التاسع عشر ، ينبغي نبذها لصالح موقف سسيولوجى أكثر اندماجًا وارتباطًا بالتاريخ ، أى علم اجتماع تاريخى(٢) . إلا أنه من الخطأ أن ننظر إلى علم الاجتماع وكأنه لا يهتم إلا بمجتمع الدولة القومية ، أما الاهتمام بالعمليات العالمية فيمكن الرجوع به إلى عصر التنوير على أقل تقدير . كما أن هناك أفرعًا مهمة داخل علم الاجتماع تسعى لاتباع الموقف الأوسع نطاقًا الذى اتخذه ڤالرشتاين . وهناك توليفات متعددة من العلوم الاجتماعية والتاريخ والفلسفة تسعى لعولمة الأنماط الغربية للتحديث والعقلنة والتصنيع والثورة والمواطنة ونقلها لبقية العالم ، وهو عالم يجمعه تاريخ عالمى واحد ، وعولمة اهتمام عام بالعدالة فى التعامل مع الخصوصيات والاختلافات ومع *البشرية* . ومن منظور أنصار زيادة الاهتمام بالثقافة وبرؤى من قبيل ما بعد الحداثة ، فإن فرضيات أنماط العقلنة والتحديث والتصنيع ينبغى التعامل معها من منطلق الشك . والحقيقة أن الفرضية هى أننا انتقلنا إلى ما وراء منطق عملية عقلنة "القفص الحديدى" العالمية (Haferkamp, 1987) . تقول مارجريت آرشر إن مختلف أشكال نظرية التصنيع ونقطة الالتقاء وما بعد التصنيع التى طبقت الآفاق فى الستينيات والسبعينيات كانت تخضع الثقافة لتطور هيكلى وتجاهلت مسألة العلاقة بين الثقافة والقوة . وفى مقالها ضمن هذه المجموعة تذهب إيلين تورين إلى أن فكرة الثورة التى اتخذت موقع القلب بالنسبة للنمط الغربى للتحديث جرت فى أعقابها إيمانًا بمنطق النسق ، أى مجتمع بلا عناصر فاعلة . أما من منظور أواخر القرن العشرين فيبدو أن حقبة الثورة قد ولت . وهذه القضايا بالإضافة إلى وجود حساسيَة متزايدة تجاه خصوصيات الحداثة الغربية و"استنفاد أغراضها" وفى ظروف عالمية يستحيل فى ظلها تجاهل المواريث الثقافية والحضارية الأخرى ، هى التى أدت بالبعض إلى القول بأن برنامج التدريس الجامعى الأساسى لعلم الاجتماع ينبغى أن يتحول عن التركيز على المجتمعات المحلية إلى التركيز على التدويل والقضايا العالمية (Tiryakian, 1986) .

إن تأكيد التراث الفرنسى على فكرة الإنسانية والمثال الدينى العلمانى العالمى والذى يمكن نسبه إلى سان سيمون Saint Simon وكونت Compte بلغ ذروة تطوره فى كتابات دوركهايم الأخيرة . يرى دوركهايم أنه مع تمدد المجتمعات وتزايد تعقيدها نما التباين الثقافى لدرجة أصبح معها الشىء الوحيد الذى يجمع بينها حتى بالنسبة لأعضاء المجتمع الواحد هو الإنسانية . وكانت "فكرة الشخص الإنسانى" هذه التى نشأت عن الأخلاقيات الفردية هى الخليفة الطبيعى للمسيحية عند دوركهايم . (Lukes, 1973: 338ff) . وكان يمكن لقدسية الشخص عند دوركهايم أن تتحول إلى أحد المثل

الثقافية القليلة القادرة على تقديم عنصر حيوى للتوحيد لعالم يزداد تباينًا واختلافًا ولكنه فى الوقت نفسه يزداد اعتمادًا متبادلاً . وفى مقاله يناقش تنبروك مثالاً ثقافيًا ذا صلة ، وهو الحلم بعالم علمانى ، وهو ما يمكن نسبه أيضًا إلى العالم المسيحى . وقد مرت فكرة العالم العلمانى التى اكتسبت زخمًا تاريخيًا من الثورة الفرنسية بتحولات فى اللغة الثقافية القوية للاشتراكية بحلمها بقيام ثقافة عالمية ، ومن المثال القوى الآخر "للتنمية" فى حقبة ما بعد الحرب ، وقد أطلق كلاهما سلسلة طويلة من الصراعات الثقافية العالمية .

والمناقشات التى تتناول مكانة الثقافة فى نظرية الأنساق العالمية تبرز العديد من القضايا التى طرحناها لتونا . وتكرار ڤالرشتاين لأحد معتقداته الأساسية فيما كتبه عن الثقافة والنسق العالمى بأن النسق العالمى «يقوم على منطق خاص وهو منطق التراكم المستمر لرأس المال» هو الذى يثير التساؤلات حول صوغه لمفهوم الثقافة . كما أن رأى بوين Boyne بأن ڤالرشتاين لايزال يستعين برؤية عن الثقافة باعتبارها مجرد رد فعل ثانوى "لموضوعية نظرية الأنساق العالمية" يلقى دفاعًا قويًا كبديل عن ڤالرشتاين. وهناك نقد مماثل يقدمه ورسلى Worsley الذى يتطلع إلى تفنيد دمج ڤالرشتاين "للعوالم الثلاثة" فى مفهوميه المحوريين عن المركز والهامش. فيرى ورسلى أن نمط ڤالرشتاين يعد متغيرًا آخر للاقتصاد السياسى الذى لا يأخذ الثقافة فى الاعتبار بدرجة كافية؛ ويشير إلى أنه : «فى غياب البعد الثقافى يستحيل فهم عالم حديث تحتل فيه القومية والدين والعداء العرقى مكانة أكبر من التدويل والعلمانية» .

وقد تطور هذا الرأى بدرجة أكبر عند بيرجسن Bergesen فى مقالة بعنوان "قلب نظرية الأنساق العالمية على رأسها". فيرى بيرجسن أن هناك أساسًا وظيفيًا محدثًا مشتركًا لتحليل كل من الأنساق العالمية ونظرية العلاقات الدولية التى تهمل علاقات القوة والصلات الثقافية التى سبقت نسق ما بين الدول . (رأى بيرجسن فى هذا الصدد يشبه آراء دوركهايم المتعلقة بالاقتصاد المتضمن ثقافيًا عن الأساس غير التعاقدى للعقد وسعى سيمل «لبناء طابق تحت المادية التاريخية» ، وهو ما يمكن العثور على متغيرات له أيضًا فى كتابات كل من ڤيبر وماركس .) ويرى بيرجسن أن ڤالرشتاين يقع فى الخطأ الفردى بانطلاقه من الجزئيات إلى الكليات حيث يُفترض فى الوحدات الفرعية المتمثلة فى الدول الفردية أن تكتسب سماتها المحددة قبل المشاركة فى النسق العالمى . ويذهب بيرجسن إلى أن «النسق الدولى بالنسبة لغالبية دول العالم سابق لوجودها ، بل إنه هو الذى سمح لها بالوجود فى المقام الأول» وهو نسق نشأ قهرًا عن طريق الغزو والاستعمار، أى بالقوة وليس من خلال التبادل. كما أن نظرية العلاقات

الدولية تركز على العلاقات بين الدول وتهمل نسق الدولة الدولية فى نمط الثقافة (اللغات الدبلوماسية المستقلة - اللاتينية ثم الفرنسية - وأنساق التجسيد المتصلة بالكنيسة والأسر الحاكمة فى العصور الوسطى) وهو ما نشأ جنباً إلى جنب مع فعل الدولة وجعله ممكنًا .

ويمكن أيضًا ربط رأى بيرجسن بنظرية العولمة التى وضعها روبرتسن والتى لا يقتصر أمر الدول القومية فيها على مجرد التفاعل، بل تشكل عالماً أو سياقاً عالمياً يتحول العالم فيه إلى كيان واحد له عملياته وأنماطه الاندماجية الخاصة (انظر Moore, 1966) . ويؤكد روبرتسن الذى يعد مقاله ضمن كتابنا هذا امتداداً لوجهة نظره التى تراكمت عبر عدد من السنين على استقلالية عملية العولمة التى لا ينبغى اعتبارها محصلة للتفاعل بين الدول ، بل أن تعمل فى استقلال نسبى عن العمليات المجتمعية والاجتماعية - الثقافية التقليدية . لهذه الأسباب يرى روبرتسن أن مصطلح العولمة أدق من التدويل (حرفيًا "عمليات التبادل بين الدول القومية") لأنه يلفت إلى نمط يتحول العالم فى داخله إلى "كيان موحد". وهو يشير إلى عملية الدمج العالمى التى أدت إلى الدرجة العالية الراهنة من التعقيد العالمى والصراعات الثقافية المكثفة حول "تحديد الوضع العالمى" . وأية عملية عولمة كانت تستطيع نظرياً أن تحيل العالم إلى كيان واحد عبر مسارات عديدة منها الهيمنة الاستعمارية لدولة واحدة أو معسكر قوى أو انتصار شركة تجارية أو البروليتاريا العالمية أو أحد أشكال الدين أو الحركة الفدرالية العالمية . وهذه كلها احتمالات تاريخية كان من الممكن أن تفرز توليفات وأشكالاً عديدة من الاندماج والتباين الثقافى . ويمكن الزعم بأنها كلها بالإضافة إلى المرحلة الراهنة من عملية العولمة تؤدى إلى إفراز ثقافات عالمية . ويرى روبرتسن أن مرحلة العولمة المتسارعة بدأت منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر . والتحول إلى فكرة الدولة القومية الموحدة المتجانسة كان فى حد ذاته أحد جوانب هذه العملية ولا ينبغى إساءة فهمه باعتباره عقبة ، فهى فكرة سرعان ما أصبحت عالمية . ومن الجوانب المهمة أيضًا تزايد عدد الهيئات والمنظمات الدولية وتزايد أشكال الاتصال العالمية وقبول التوقيت العالمى الموحد ونمو المنافسات والجوائز العالمية ونشأة مفاهيم موحدة عن المواطنة والحقوق ومفهوم النوع البشرى .

وعملية العولمة هذه التى تشير إلى تمدد التداخل الثقافى العالمى يمكن إدراك أنها تؤدى إلى نشأة كيان عالمى تعريفه أنه : "نطاق من التفاعل والتبادل الثقافى المتواصل" (Kopytoff, 1987: 10; Hannerz, 1989). إنها عملية تقوم فيها سلسلة من التدفقات الثقافية أولاً ، بإفراز تجانس ثقافى وفوضى ثقافية فى آن ، وذلك بربط جيوب من الثقافة المتجانسة نسبياً بعد أن كانت منعزلة ، وهو ما يؤدى بدوره إلى إفراز صور

أكثر تعقيداً للآخر وإلى إيجاد ردود أفعال داعمة للهوية؛ وثانياً ، بإفراز ثقافات عابرة للقوميات، وهو ما يعد "ثقافات ثالثة" أصيلة تتجه إلى ما وراء الحدود القومية . ويشير أپادوراى Appadurai فى مقاله إلى أن تعقيد التدفقات الثقافية العالمية التى تجرى حالياً يلقى بظلال من الشك على استمرارية جدوى أنماط الهامش والمركز . ويذهب أپادوراى إلى أننا قد ندرك خمسة أبعاد للتدفقات الثقافية العالمية التى تتحرك فى مسارات غير متماثلة. أولاً، هناك نطاقات عرقية يفرزها تدفق الناس والسواح والمهاجرين واللاجئين والمنفيين والعمالة الأجنبية المؤقتة . ثانياً ، هناك نطاقات تقنية تتمثل فى تدفق الآلات والمصانع الذى تفرزه الشركات القومية والمتعددة الجنسيات والهيئات الحكومية . ثالثاً ، هناك نطاقات مالية يفرزها التدفق السريع للمال فى أسواق العملات وتبادل الأوراق المالية . رابعًا ، هناك نطاقات إعلامية تتمثل فى ذخائر الصور والمعلومات ، وهو تدفق تفرزه وتنشره الصحف والمجلات والتلفزيون والسينما . خامساً ، هناك نطاقات إيديولوجية ترتبط بتدفق الصور الذى يرتبط بإيديولوجيات حركة الدولة أو الدولة المضادة ويتكون من عناصر من الرؤية العالمية للتنوير الغربى - صور الديمقراطية والحرية والرخاء والحقوق وما إلى ذلك . وفى حين يؤكد أپادوراى على الفصل بين هذه التدفقات الثقافية ، ينبغى أن نضيف أن الدول والشركات المتعددة الجنسيات - وغيرها من الهيئات والمؤسسات وجماعات المصلحة - ستسعى لاستغلال الحدود الثقافية للآخرين وتوجيهها (فتحها أو إغلاقها) أمام هذه التدفقات بدرجات متفاوتة من النجاح تبعًا لموارد قوتها النسبية. وسنناقش الآن بقدر أكبر من التفصيل بعضاً من التدفقات الثقافية العابرة للقوميات ، ثم نتناول المشكلات التفسيرية التى تجرها فى أعقابها .

إن التغيرات التى طرأت على الاقتصاد العالمى فى السبعينيات والثمانينيات والتى يعتبرها البعض مرحلة جديدة من الرأسمالية أو "الرأسمالية غير المنظمة" أو "ما بعد فورد" (Lash and Urry, 1987; Offe, 1985; Lipietz, 1987) تقدم عامة باعتبارها تؤدى إلى نزع الاحتكار عن البنى الاقتصادية عن طريق تحييد نظم الأسواق والتجارة والعمالة وعولمتها . وقد أدت عولمة التدفقات الرأسمالية من خلال تبادل الأوراق المالية على مدار الأربع والعشرين ساعة والذى نشط بعد "الانهيار الكبير" فى أكتوبر ١٩٨٦ إلى تحييد نظم الأسواق المحلية وفتح رأس المال المحلى أمام استراتيجيات الشركات المتحدة المغيرة، بل إنها فرضت معايير جديدة للسوق أيضًا . ويشير ديزالاى Dezalay فى مقاله ضمن كتابنا هذا إلى أن عولمة رأس المال أدت أيضًا إلى عولمة السوق فى خدمات المال والتجارة والصناعة . وبدأ الطلب على نوع جديد من المحترفين والمحامين الدوليين وشركات المحاسبة الضريبية المتحدة والمستشارين الماليين والإداريين

مع سعى مختلف المصالح التجارية والمالية إلى رسم معالم الحيز الاقتصادى الذى تمت عولمته حديثاً وتقنين أوضاعه . وقد أدت إعادة التنافس وحتميات السوق إلى عالم القانون إلى عملية تجانس وربط بين النظم القانونية القومية. وجاء انهيار الحواجز فى صالح الأقوى ، كالمكاتب القانونية الأمريكية الشمالية التى تحولت هى نفسها إلى "شركات قانونية عملاقة" ونشأة "مصانع للقوانين" . وهكذا كانت عولمة السوق فى مجال الخدمات القانونية بمثابة أمركة فى العديد من جوانبها . كما أنها أفسحت مجالاً لجيل جديد من المحامين – أقل ارتباطًا بالمثل شبه الأرستقراطية وأكثر استخفافًا بسمات المحامين الأخلاقيين . وأصبح التركيز على القدرات الفنية والتكتيكات العدوانية والروح الواقعية العملية ، مما جعل المحامين الجدد أدوات مساعدة قوية للسلالة الجديدة من الشركات المتحدة المغيرة . وهناك عملية مماثلة لتحييد النظم والعولمة حدثت داخل أنشطة المحترفين فى مجالات كالمقاولات والإعلان . وقد نضيف إلى هؤلاء قطاعًا من المتخصصين فى صناعة السينما والفيديو والتلفزيون والموسيقى والصورة والصناعات الاستهلاكية التى يشير إليهم كينج باسم "محترفى التصميمات" . وهذه الطغمة من المتخصصين والمحترفين الجدد تمارس نشاطها خارج إطار الثقافات التنظيمية والتخصصية التقليدية للدولة القومية ، بل إنها تعانى مشكلات التواصل بين الثقافات مباشرة . وبالإضافة إلى ضرورة التحرك إلى الأمام أو إلى الخلف بين مختلف الثقافات، فإن العديد من "الثقافات الثالثة" الكبرى غير المكتملة تتطلب وجود أنواع جديدة من التحكم والتصرف ووسائل التوجيه الشخصية المرنة ، أى نوع جديد من السلوك . فهم يعملون فى نطاق عالمى مدمج صنعته وسائل اتصال جديدة ، وعادة ما يمارسون نشاطهم ويقيمون فى نوع محدد من الأماكن الحضرية وهو الأحياء الداخلية التى أعيد تطويرها فى المدن. ويشير كينج (King, 1990) إلى هذه الأماكن باسم "مدن عالمية" ، وهى مدن تتركز فيها الخدمات المالية والمصرفية والصناعات الثقافية العالمية. أما من الناحية العملية كما يشير هانرز (Hannerz, 1989) فالمراكز الثقافية العالمية سواء من النوعية التقليدية (مراكز الثقافة الرفيعة والموضة كباريس مثلاً) أو أشكال جديدة من الصناعات الثقافية الشعبية (كالسينما والتلفزيون فى لوس أنجيليس وبمباى وهونج كونج) لا تكون بالضرورة هى نفس المراكز الاقتصادية (كطوكيو) والسياسية (كواشنطن) ، ولو أن هناك بالطبع أمثلة تجتمع فيها الوظائف الثلاث جميعًا (كنيويورك ولندن) .

ومن النتائج المترتبة على هذه التغيرات.أن كثيراً من الناس صاروا يرتبطون بأكثر من ثقافة ، مما يضاعف المشكلات العملية المتعلقة بالتواصل بين الثقافات . ويشير كل من جسنر Gessner وشيد Schade إلى أن التواصل بين الثقافات قد نشأ كمجال

بحث جديد منذ أواخر الستينيات لبحث المشكلات العملية وأوجه سوء الفهم التى يواجهها الأفراد والهيئات والمنظمات فى الاتصال فيما بينها لأسباب عديدة منها النزاعات القانونية على الحدود مثلاً . وفى حين أن أمثال هؤلاء ومعهم المتخصصون ومحترفو الثقافة (ممن أشرنا إليهم) قد يوجدون "ثقافات ثالثة" للتواصل عبر القوميات نتيجة لذلك ، فمن غير الواضح ما إذا كان هذا سيؤدى بالضرورة إلى نشأة جيل ذى رؤية عالمية (٣) .

وكما يشير هانرز فى مقالة ضمن هذا الكتاب فإن لنا أن نتصور العديد من ردود الأفعال بين قطبى المحلية (الثقافات المحدد إقليمياً أو "المغلقة" والتى تشتمل علاقات مباشرة بين قوم تنقلاتهم محدودة) والعالمية (الشبكات الثقافية العابرة للقوميات الممتدة مكانياً والتى تحوى قدراً كبيراً من التداخل والتشابك بما يساعد على خلق اتجاه نحو التواصل مع الآخر) . وبعض ممن يسافرون كثيراً كرجال الأعمال والمغتربين هم غالباً محليون فى داخلهم ولا يرغبون فى الرحيل عن بلادهم. ولهؤلاء تراث عريض من دلائل السفر عن سبل إيجاد سبل الراحة فى الخارج وكيفية تجنب إحراج الإهانات الثقافية غير المقصودة والزلل تجاه أهل البلاد الأجنبية . وغالبية السياحة الحالية من نوعية مترفة (الشمس والبحر والحياة البرية ، الخ) حيث تخضع التجارب المزعجة لسيطرة دقيقة . يقول زيجمونت بومان Zigmunt Bauman : إن السياحة تسعى لخفض المشكلات التفسيرية بتوجيه السائحين إلى مناطق خاصة يقوم فيها الوسطاء بدور مراعاة الحدود . وفى المقابل يمكننا أن نفترض ألواناً من المواطنة العالمية cosmopolitanism كما هو الحال فى الدبلوماسية حيث يتم الإلمام التام بالثقافة الأخرى وتكون هناك قدرة على نقل ثمار هذه الكفاءة للآخرين عن طريق لغات ثالثة كاللغات الدبلوماسية . ومن الأمثلة الأخرى على المواطنة العالمية المثقفون الذين يتواصلون عن طريق التدفقات الثقافية العالمية ولا يشعرون بالاغتراب فى الثقافات الأخرى بل يسعون لاتخاذ موقف فوق ثقافى أو جمالى مرن من التجارب الثقافية المختلفة .

ومن مضاعفات هذا التقابل بين المحلى والعالمى الشخص الغريب . يرى بومان أن الغريب - وهو شخص يأتى اليوم ويقيم غداً - لا يستطيع الاندماج فى الأنماط المتقابلة المحلى - العالمى ، العدو - الصديق فى الحياة الاجتماعية ؛ والحقيقة أن الغريب يضيف حتمية مزعجة لمحاولات الوضوح التصنيفى . ففى البيئات الحضرية للحداثة يظهر الغريب أو الأجنبى داخل عالم الحياة ويرفض المشاركة فى بناء الدولة "لمجتمع تصورى" وفى جهودها لاستبعاد الغرباء وإعادة تصنيفهم كأصدقاء من خلال سياسات استيعاب قومية . إلا أن هذه المحاولات الرامية لتحقيق توحد وتجانس ثقافى تخفق فى النهاية فى رأى بومان . والحداثة بمشروعها لفرض النظام على العالم ومشروعات

الهندسة الاجتماعية تصل إلى حدودها القصوى ويتم التخلى عن الحملات الثقافية التى تقودها الدولة . ويذهب بومان إلى أن التحول إلى ثقافة بعد حديثة معاصرة يتيح فرصة أكبر للتسامح مع انتقالنا إلى حقبة يعاد فيها باستمرار ترسيم الحدود القومية والثقافية ويتم عبورها بصورة أيسر .

ومرونة العرق والمراكز العرقية للأمم والمواريث قبل الحديثة والذكريات والخرافات والقيم والرموز المتداخلة فيما بينها والمحفوظة فى الوعى الشعبى مؤكدة عند أنتونى سميث Anthony Smith فى مقاله. إلا أن هذا فى رأى كل من سميث وروبرتسن لا يؤدى بالضرورة للتسامح ، لأن عملية العولمة وتكثيف الاتصال والشعور بأن العالم كيان واحد يساعد على التقريب بين الأمم فى تنافس على النفوذ الثقافى . وعالم من الثقافات القومية المتنافسة الساعية لرفع مكانة دولها يساعد على احتمال نشوب "حروب ثقافية" عالمية فى ظل ضعف أسس المشروعات العالمية للاندماج الثقافى واللغات المختلطة والأفكار العالمية من قبيل "التوحد عن طريق التنوع"، على الرغم من وجود البنى التحتية للاتصالات الفنية الضرورية . وتتميز هذه الاتصالات خاصة الإعلام العالمى المكثف عند بعض المفكرين بأنها غالباً ما تقدم شبح فرض التجانس الثقافى فى صورة "امبريالية ثقافية" أو "أمركة" . فيرى شيلر (Schiller, 1985) مثلاً أن الشركات المتعددة الجنسيات تعمل على تعطيل دوائر الاتصال السلكى والإذاعى القومية بحيث تتمكن من إغراق أى حيز ثقافى بلا دفاعات للأمة (انظر Schlesinger, 1987). وبعض البرامج التلفزيونية والعروض الرياضية والحفلات الموسيقية والإعلانات قد تعبر بسرعة حول العالم، إلا أن هذا لا يعنى أن رد فعل المشاهدين والمستمعين المنتمين لسياقات ثقافية متباينة سيكون موحداً (Featherstone, 1987; Wernick, forthcoming). ويتناول فريدمان Friedman فى مقاله بعض الأمثلة على الجماعات فى سياقات قومية متباينة فى مختلف بقاع العالم وسبل تعاملها مع السلع الاستهلاكية والسياحة من خلال العديد من الاستراتيجيات لإعادة بناء الهوية .

ويتضح من مختلف أشكال ردود الأفعال إزاء عملية العولمة أن احتمالات نشأة ثقافة عالمية موحدة تعد ضعيفة ، وأن هناك ثقافات عالمية متعددة . ومع ذلك فإن بعض المساهمين فى هذا الكتاب يشيرون إلى أن كثافة التدفقات الثقافية العالمية وسرعتها فى عصرنا هذا تدعم الشعور بأن العالم كيان واحد ، مما يؤدى إلى انتشار أنماط ثقافية جديدة تتصادم فيما بينها . وقد تؤدى هذه الشبكة المعقدة من صور الصدام والاعتماد المتبادل بين العالمى والمحلى إلى نشأة ثقافات ثالثة وإلى مزيد من التسامح ، ولكنها قد تؤدى أيضاً إلى ردود أفعال سلبية . فيتناول جون أونيل John O'Niell مثلاً حالة الهلع التى أثارها مرض الإيدز باعتبار أنها أدت إلى تكثيف الشعور بأن العالم كيان واحد

ولابد أن يحتشد لمكافحة ما يهدد النظام العالمى ، ولكنها فى الوقت نفسه تعد رد فعل ضد عالمى ناجم عن صعوبة إغلاق الدولة القومية أمام تدفق القيروسات العالمية . وفى تناول مشابه يشير بييار Beyer إلى عولمة الدين وكيف تخلق موقفًا لا تكون فيه عناصر خارجية يمكن إلقاء التبعة عليها. فمن كان يمثل عنصراً خارجيًا أصبح الآن جارًا فى ظل العولمة ، وهو ما أدى إلى العجز عن التفرقة بين ما هو أجنبى وما هو محلى . وقد يؤدى ذلك إلى ردود أفعال تتمثل فى الكوكبية والتسامح والعالمية بصورة تشمل الكل فى داخلها، أو إلى مقاومة العولمة فى صورة حركات مضادة كالحركات الأصولية غير الغربية التى تعمل ضد عملية "التغريب" أو مثيلاتها فى الغرب والتى تسعى لإقرار برنامج محافظ جديد لمحو الفوارق بهدف إعادة بناء العالم المسيحى الغربى . وأوجه التشابه بين ثقافة قومية والثقافة العالمية تخفق فى هذا السياق أيضًا . وفى حين يمكن الإشارة إلى عملية صوغ هويات قومية وإلى دور المثقفين فى استغلال المسألة العرقية فى محاولة لبناء ثقافة قومية موحدة، فإننا على وعى مؤلم بالمواريث والتواريخ البديلة وطبقات الثقافات المحلية التى تم قمعها نتيجة لهذا المشروع. ويصبح من المستحيل أن نتحدث عن ثقافة مشتركة بالمعنى الأشمل دون الحديث عن الطرف الذى يقدم تعريفها وفى إطار أية مجموعة من أشكال الاعتماد المتبادل وتوازنات القوى ولأية أغراض وبالإشارة إلى أى الثقافات الخارجية ينبغى نبذها أو رفضها بهدف خلق شعور بالهوية الثقافية (٤) . والتفكير فى ذلك على مستوى عالمى معناه تصور ما يمكن اعتباره "خارجيًا" بالنسبة للعالم أى مناخ التهديد العالمى الذى لا نجده سوى على صفحات روايات الخيال العلمى الخاصة بغزاة الفضاء وحروب النجوم. كما أن المثقفين العالميين عبر القوميين (قد نتساءل هنا عن السادة الذين يعمل هؤلاء فى خدمتهم) أمامهم طريق طويل لإعادة اكتشاف المرادفات العالمية للعرق وصياغتها والاتفاق عليها .

ومن الواضح أيضًا أن الحديث عن أية ثقافة عالمية ينشأ من داخل زمان ومكان وعرف بعينه . وهذا التناول الذى بين أيدينا ينبع من داخل الدائرة الأكاديمية الأوربية الغربية وبالانجليزية وفى أواخر القرن العشرين. وإنه لمن العسير علينا من مركزية حوارنا الأكاديمى الانجليزى كما يقول والتر بنيامين (W. Benjamin, 1968: 80) أن نتصور المشكلات الخاصة بترجمة لغتنا إلى لغات غير غربية وكيف يؤثر ذلك فى جانبها المكانى فى العالم (Polier and Roseberry, 1989) . ولكن من الواضح أن العالم أو المفكر الهندى فى نيودلهى والذى يرغب فى الاتصال لتبادل المعلومات مع الأرقام اليابانية المقابلة عليه أن يفعل ذلك بالانجليزية . ونحن فى طريقنا شيئًا فشيئًا لإدراك أن الغرب نطاق خاص فى حد ذاته كما يمثل المرجعية العالمية التى يتعرف الآخرون فى ضوئها على أنفسهم ككنوات لها خصوصيتها (Sakai, 1988). وتساعد المناقشات

التى تتناول كيفية تمييز اليابان ضمن السلسلة الغربية المتصلة لما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة على إبراز هذه المشكلة. ففى حين أصبح لليابان حضور عالمي لا يمكن تجاهله فإن التدفقـات الثقافيـة العالميـة إلى اليابان ومنهـا قـد تقننت تماماً . ويبقى مدى إمكانية تحول الحديث عن "عصر ثقافى" جديد فى اليابان فى الثمانينيات (انظر Harootunian, 1989) إلى مشروع ثقافى عالمى محكم أمراً فى طى الغيب . ومع ذلك فإننا ندرك أن "تشريق العالم" 'orientalization of the world (Maffesoli, 1988) هو مشروع عالمى غير مستبعد - ولو أن عملية فض مجموعة التداعيات الثقافية التى تثيرها هذه الفكرة ومكانتها فى الصراعات القائمة حول تحديد النظام الثقافى العالمى لم تبدأ بعد .

هوامش

ما كان لهذه المسألة أن تناقش لولا العمل الرائد عن العولمة لرونالد روبرتسن الذى تناول هذه المجموعة المتميزة من المشكلات على صفحات دورية *Theory , Culture & Society* فى أوائل الثمانينيات . وقد استفادت مجموعة المقالات من مناقشتنا ومن نصائحه ومقترحاته على مدار السنين. كما قدم بوين عدداً من التعليقات والمقترحات المهمة.

(١) يوضح بومان (Zygmunt Bauman, 1989: 152) هذه الصلة حيث يقول: «إن أنماط ما بعد الحداثة وعلى خلاف أنماط الحداثة لا يمكن أن ترسخ جذورها فى واقع الدولة القومية».

(٢) يُشار فى هذا الصدد إلى أن ڤالرشتاين لا يعترف بمكان لعلم النفس فى هذه المناقشة. وللاطلاع على موقف يسعى للذهاب إلى ما وراء الإطار المرجعى لمجتمع الدولة القومية ويقول فى الوقت نفسه بإمكانية وجود علم اجتماعى متكامل يشمل علم النفس انظر موسكوڤتشى (Moscovici, 1988) . كما قام إلياس (Elias, 1978, 1982, 1985) ببلورة مواقف توفق بين العديد من "المستويات" و"النطاقات الإقليمية" للعلم الاجتماعى ، بما فى ذلك النفسى والاجتماعى اللذين يتم الفصل بينهما عادة. (انظر Elias, 1969) .

(٣) قد تؤدى الثقافات الثالثة إلى إضفاء طابع روتينى وشكلى على الاتصالات بغرض خفض حدة الغموض نظراً للأعباء الكبيرة التى تفرضها هذه الصدامات على المنجزات الشخصية للأفراد. ولكن من الممكن أيضاً حدوث عمليات محو الطابع الشكلى و"إضفاء الطابع الشكلى على عملية محو الطابع الشكلى" بمجرد أن يضعف التهديد العاطفى الذى تشكله الاتصالات (انظر Wouters, 1986; forthcoming) .

(٤) للاطلاع على إيضاح لمشكلات المشاركة فى كتابة تاريخ للعالم - مشروع كتابة نسخة منقحة من *History of the Scientific and Cultural Development of Mankind* (تاريخ التطور العلمى والثقافى للبشرية) بدعم من اليونسكو والذى جذب المؤرخين من كل أرجاء العالم انظر Burke, 1989 .

المصادر والمراجع

Bauman, Z. (1989) 'Sociological responses to postmodernity', in C. Mongardini and M. L. Maniscalco (eds), *Modernismo e Postmodernismo.* Roma, Bulzoni editore.

Benjamin, W. (1968) *Illuminations* . New York: Harcourt, Brace and World.

Burke, P. (1989) 'New Reflections on World History', *Culture and History* 5.

Elias, N. (1969) 'Sociology and Psychiatry', in S. H. Foulkes and G. S. Prince (eds), *Psychiatry in a Changing Society* . London: Tavistock.

Elias, N. (1978) *The Civilizing Process* . *Volume I* . Oxford: Blackwell.

Elias, N. (1982) *The Civilizing Process* . *Volume II* . Oxford: Blackwell.

Elias, N. (1985) 'On the Sociogenesis of Sociology', *Sociologisch Tijdschrift.* 11 (1) .

Featherstone, M. (1987) 'Consumer Culture, Symbolic Power and Universalism', in G. Stauth and S. Zubaida (eds), *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East* . Boulder: Westport Press .

Featherstone, M. (forthcoming) 'Postmodernism, Consumer Culture and Global Disorder', in *Postmodernism and Consumer Culture* . London: Sage.

Haferkamp, H. (1987) 'Beyond the "Iron Cage" of Modernity?', *Theory, Culture & Society* 4 (1) .

Hannerz, U. (1989) 'Notes on the Global Ecumene', *Public Culture* 1 (2) .

Harootunian, H. (1989) 'Visible Discourses Invisible Ideologies' in M. Miyoshi and H. Harootunian (eds), *Postmodernism and Japan* . Durham, NC: Duke University Press.

King, A. (1990) *Global Cities* . London: Routledge.

Kopytoff, I. (1987) 'The International African Frontier: The Making of African Political Culture', in *The African Frontier* . Bloomington: Indiana University Press.

Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism* . Oxford: Polity Press.

Lipietz, A. (1987) *Miracles and Mirages : the Crisis of Global Fordism* . London: Verso.

Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim : His Life and Work* . Harmondsworth: Allen Lane.

Maffesoli, M. (1988) *Le temps de Tribus* . Paris: Klinsieck.

Moore, W. E. (1966) 'Global Sociology: the World as a Singular System', *American Journal of Sociology* 71 (5).

Moscovici, S. (1988) *La machine a faire des dieux* . Paris: Fayard.

Moscovici, S. (forthcoming), 'Questions for the Twenty-First Century', *Theory, Culture & Society* .

Offe, K. (1985) *Disorganized Capitalism* . Oxford: Polity Press.

Polier, N. and Roseberry, W. (1989) 'Triste tropes: postmodern anthropologists encounter the other and discover themselves', *Economy and Society* 18 (2).

Sakai, N. (1988) 'Modernity and its critique. The problem of universalism and particularism', *South Atlantic Quarterly* 87 (3).

Schiller, H. I. (1985) 'Electronic information flows: new basis for global domination?', in P. Drummond and R. Patterson (eds), *Television in Transition* . London: British Film Institute.

Schlesinger, P. (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information* 26 (2).

Tiryakian, E. A. (1986) 'Sociology's great leap forward: the challenge of internationalization', *Internationa Sociology* 1 (2).

Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems Analysis', in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory* . Oxford: Polity Press.

Wernick, A. (forthcoming) 'Promo Culture: the cultural triumph of exchange', *Theory, Culture & Society* 7 (4).

Wouters, C. (1986) 'Formalization and informalization: changing tension balances in civilizing processes', *Theory, Culture & Society* 3 (2).

Wouters, C. (forthcoming) 'Social stratification and informalization in global perspective', *Theory, Culture & Society* 7 (4).

مايك فيذرستون يقوم بتدريس علم الاجتماع في كلية تيس سايد التقنية Teesside Polytechnic . ومن مؤلفاته *Postmodernism and Consumer Culture* (ما بعد الحداثة والثقافة الاستهلاكية) ، كما شارك فى تحرير كتاب *Body, Culture and Society* (الجسد والثقافة والمجتمع) وقد نشرا بدار سيدج للنشر بأواخر عام ١٩٩٠ .

رسم خارطة للوضع العالمى

العولمة كفكرة محورية

رولند روبرتسن

«لن يتم فعل شيء بعد الآن دون أن يشارك العالم كله فيه».

(Paul Valery, quoted in Lesourne, 1986: 103)

«نحن على الطريق من غسق الفلسفة الأوربية إلى فجر الفلسفة العالمية».

(Karl Jaspers, 1957: 83-4)

«طالما أن الواقع الراهن قد أتى إلينا بحاضر عالمى بلا ماض مشترك، فإن الخطر ماثل فى أن يحيل كل المواريث وكل تواريخ الماضى الخاص إلى شيء غير ذى صلة».

(Hannah Arendt, 1957: 541)

«إن تحويل الوسيط إلى الحديث يمكن وصفه بطريقتين على الأقل. فهو بصورة ما يمثل الاتجاه نحو دعم الدولة الإقليمية وتقويتها... وفى صورة أخرى يمثل إعادة تنظيم أولوية المجالين الدولى والمحلي. فكان العالم أو عبر القومى أو البيئة فى العصور الوسطى تأتى فى المقام الأول، وكان المحلى ثانويًا».

(Richard Rosencrance, 1986: 77)

ينصب اهتمامنا فى هذه المناقشة على الجوانب التحليلية والتجريبية للعولمة. ونود من ناحية أخرى أن نطرح بعض التساؤلات العامة عن النظرية الاجتماعية. أما بالنسبة للقضية الرئيسية فسنمهد الطريق لتحليل منظم وتفسير للعولمة منذ أواسط القرن الثامن عشر - مع الإشارة إلى المراحل الرئيسية للعولمة فى تاريخ العالم الحديث واستكشاف بعض من أبرز جوانب الحالة العالمية المعاصرة من منظور تحليلى . وعلى الجبهة النظرية العامة ، نرى أن كثيراً من النظرية الاجتماعية يعد محصلة لعملية العولمة ورد فعل ضمنى لها - فى مقابل ارتباط مباشر بها .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 15-30.

وهكذا فإننا نؤكد على الحاجة إلى إعادة توجيه النظرية والبحث نحو فهم واضح للعولمة . فهناك اهتمام متزايد بهذا الموضوع ، إلا أن كثيراً من جوانبه يتم التعبير عنه بصورة شديدة الإسهاب وهناك خطر داهم فى أن تتحول "العولمة" إلى "ملعب" فكرى ، أى موقع للتعبير عن الاهتمامات النظرية الاجتماعية المتبقية والتدليل التأويلى أو عرض التفضيلات الإيديولوجية العالمية. على أى الأحوال فإننا نعتقد أننا لابد أن نأخذ رأى ڤالرشتاين (309 :1987) مأخذ الجد بأن «تحليل النظم العالمية ليس نظرية عن العالم. إنه احتجاج على الطرق التى تكون بها البحث العلمى الاجتماعى بالنسبة لنا جميعاً فى بدايته فى أواسط القرن التاسع عشر» . ومع أننا لا نتفق مع نظرية النظام العالمى بالمعنى المتعارف عليه للمصطلح ، وذلك أولاً ، بسبب الجانب الاقتصادي منها (Robertson and Lechner, 1985) ونحن لسنا متشائمين إزاء احتمال قدرتنا على إنجاز عمل نظرى له قيمته عن العالم ككل، فإننا نرى أنه من الأهمية بمكان بالنسبة لنا أن ندرك تماماً أن معظم علم الاجتماع التقليدى الذى تطور منذ الربع الأول من القرن العشرين ظل أسيراً لوضع فكرة الأمن القومى المتماسكة والمعزولة ثقافياً فى أطر مؤسساتية عالمية فى المرحلة الأساسية من علم الاجتماع "الكلاسيكى" (Robertson, 1990a) . ومن الغريب أن الجانب العالمى من تلك الظاهرة لم يلق إلا القليل من الاهتمام (Meyer, 1980) .

العولمة وهيكلة العالم

تعد المناقشة الحالية استمراراً لجهودنا السالفة لوضع موضوع العولمة فى إطار نظري، وهى مهمة ازدادت صعوبتها على أثر الأحداث التى طرأت على كل من الصين والاتحاد السوڤيتى وأوربا والتى فاجأت كل الآراء التقليدية المتعلقة بالنظام العالمى . وفي الوقت نفسه فإن هذه الأحداث والظروف التى نجمت عنها جعلت الجهد التحليلى أمراً عاجلاً . فقد دخلنا مرحلة تبدو لنا فى عام ١٩٩٠ كمرحلة شك عالمى كبرى لدرجة أن نفس فكرة الشك تعد بأن توضع فى إطار مؤسساتى على مستوى عالمى . بعبارة أخرى ، هناك صلة غريبة بين فكرتى ما بعد الحداثة وما بعد الحديث و"الزلازل" الجغرافية السياسية التى مررنا (نحن بمعناها العالمى) بها فى السنوات الأخيرة .

ونحن فى حاجة إلى توسيع مفهومنا عن " السياسة العالمية" بحيث نيسر النقاش المنظم للعلاقة بين السياسة بمعناها الضيق نسبياً والتساؤلات العريضة عن "المعنى" والتى لا سبيل لفهمها إلا بتفسيرات حساسة وواسعة النطاق تجريبياً للحالة الإنسانية العالمية ككل . ونرى على وجه التحديد أن ما يطلق عليه اسم السياسة العالمية قد تركز فى القرن العشرين على قضية رد الفعل إزاء الحداثة التى تبلورت بعض جوانبها

سياسيًا ودوليًا كمقياس "للحضارة" (Gong, 1984) فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين فى إشارة خاصة إلى ضم المجتمعات غير الأوربية (الآسيوية بصفة خاصة) ضمن "المجتمع الدولى" للمركزية الأوربية (Bull and Watson, 1984) .

تشكل الشيوعية و"الرأسمالية الديمقراطية" نمطين تبادليين لقبول الحداثة (Parsons, 1964) – ولو أن البعض قد يقول الآن إن الانحسار المفاجئ الأخير للشيوعية قد يعزى فى جزء منه إلى "سعيها للحفاظ على سلامة النظام بعد الحديث" (Parsons, 1967: 484-5) باستحضار "الاشتراكية" كمحور لسلسلة من "الإيماءات الخفية الرامية للتصالح ... مع كل من الماضى والمستقبل" (Parsons, 1967: 484)[١] . ومن ناحية أخرى فالفاشية والفاشية المحدثة قد أوليتا اهتمامهما المباشر فى الآونة الأخيرة إلى تجاوز مشكلات الحداثة أو حلها وذلك على الرغم من مزاعمهما السابق عن إقامة "نظم" مجتمعية ودولية جديدة (كما كان الحال بالنسبة لقوتى المحور فى الحرب العالمية الثانية ألمانيا واليابان) . ونادراً ما اعتبرت السياسة العالمية للنقاش العالمى حول الحداثة ذا صلة بالنسبة للأخيرتين ، ومع ذلك فمن الواضح أن "الإحساس بالماضى لدى القوى الكبرى المتحاربة فى الحرب العالمية الأولى يكشف عن تناقض واضح بين السمة المؤقتة لدول كل من النظامين التحالفيين والأسباب الأساسية للكراهية وسوء الفهم" (Kern, 1983: 277) بينما كانت الدول التى اعتبرها زعماؤها محرومة نسبيًا – وأبرزها ألمانيا واليابان – تركز اهتمامها على مواجهة مشكلة الحداثة فى الناحيتين السياسية والعسكرية[٢] . وربما كانت الحرب الباردة التى بدأت بعد هزيمة الفاشية تمثل مقاطعة وتجميداً جزئيًا للسياسة الثقافية العالمية للحداثة وأنه فى ظل احتمالات انتهاء المحتملة للحرب الباردة قد تستأنف هذه السياسة فى موقف يتسم بدرجة أكبر كثيراً من التعقيد العالمى – فى السياقات المتداخلة للعولمة المكثفة ولغة خطاب ما بعد الحداثة و"الصحوة العرقية" (Smith, 1981) التى قد تعد فى حد ذاتها أحد جوانب المرحلة المعاصرة من العولمة (Lechner, 1984) .

وأية محاولة لوضع إطار نظرى للمجال العام للعولمة لابد أن يمهد الطريق لمناقشة نمطية لسياسة الحالة الإنسانية العامة وذلك بمحاولة الإشارة إلى بنية أى تناول قابل للتطبيق لشكل العالم ككل و"معناه" . ونرى من جانبنا أن هذه مسألة عاجلة لأن معظم النقاش المعاصر عن الساحة العالمية يديره مفسرون يعملون تحت مظلة "الدراسات الثقافية" وبقليل من الاهتمام بقضية التعقيد العالمى والعشوائية البنائية فيما عدا العبارات المتكررة عن "الرأسمالية المتأخرة" أو بروز "الشركات المتعددة الجنسيات" . وليس معنى هذا أن العامل الاقتصادى ليست له أهمية ولا أن الجانب النصى (أو "القوة والمعرفة") من "النظام العالمي" ذو أهمية ثانوية . بل إننا نؤكد أن كلاً من

اقتصاديات الساحة العالمية وثقافتها ينبغى ربطها تحليليًا بالسمات البنيوية والفعلية العامة للنظام العالمى .

إننا نعتقد أن ما يسمى عولمة يمكن فهمه بأفضل صورة بأنه يشير إلى مشكلة الشكل التى يصبح العالم من زاويتها "موحدًا" ولكن دون أن يندمج بصورة وظيفية سانجة (Robertson and Chirico, 1985). بعبارة أخرى فالعولمة كموضوع هى مدخل فكرى لمشكلة النظام العالمى بأشمل معانيه، ولكنها مع ذلك مدخل ليست له وسيلة إدراكية دون مناقشة مستفيضة للمسائل التاريخية والمقارنة. كما أنها ظاهرة تتطلب ما يعرف عادة بالتناول المتعدد الأفرع العلمية. وقد تم تناول المجال العام لدراسة العالم ككل من خلال مبحث العلاقات الدولية (أو الدراسات الدولية). وقد تعزز هذا المبحث (الذى يعد مبحثًا فرعيًا من العلوم السياسية) فى أثناء بعض مراحل عملية العولمة الكلية ويعاد تكوينه حاليًا بالإشارة إلى التطورات التى طرأت على سائر المجالات العلمية ومنها الدراسات الإنسانية (Der Derian and Shapiro, 1989) . والحقيقة أن أول نشاط مركز لدراسة العالم ككل من جانب علماء الاجتماع فى الستينيات (تمت مناقشة هذه النقطة فى Nettl and Robertson, 1968) كان من زاوية فكرة "علم اجتماع العلاقات الدولية". ولا شك أن غالبية علماء الاجتماع إلى يومنا هذا يتناولون المسائل "فوق المجتمعية" من منظور "العلاقات الدولية" (وتنويعات منها من قبيل العلاقات عبر القومية والعلاقات غير الحكومية والعلاقات فوق القومية والسياسة العالمية وغير ذلك) . إلا أن هذا الاتجاه أخذ فى الانحسار مع تصاعد التساؤلات حول ما يسميه مايكل مان (Michael Mann, 1986) التصور المركزى للمجتمع. وهناك محاولات لإيجاد مبحث جديد لدراسة العالم ككل بما فى ذلك "النظام العالمى" المعاصر (Bergeson, 1980)، إلا أننا نرى أننا لسنا فى حاجة إلى مبحث جديد لكى ندرس العالم ككل، بل إن النظرية الاجتماعية بأوسع معانيها - أى كمنظور يمتد عبر العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية (Giddens and Turner, 1987: 1) بل عبر العلوم الطبيعية أيضًا - ينبغى أن يعاد توجيهها وتوسيع نطاقها بحيث تجعل من اهتمامها "بالعالم" تأويليًا محوريًا وبحيث تحصر البحث التجريبى والتاريخى المقارن فى نفس الاتجاه .

ومما لا شك فيه أن هناك محاولات عديدة فى تاريخ النظرية الاجتماعية للتحرك فى هذا الاتجاه ، إلا أن بنية عملية العولمة نفسها قد أعاقت هذه الجهود عن الانطلاق فى خطة بحث ناضجة (Robertson, 1990a)، وخاصة إبان فترة الانطلاق الكبرى للعولمة نفسها أى من ١٨٨٠ إلى ١٩٢٥. ولما كان الحال كذلك، فإنه يؤدى بنا إلى وضع يصبح فيه بذل الجهد لوضع نظرية اجتماعية عالمية يعدو مجرد أمر تتطلبه شفافية

العمليات التى تحيل العالم المعاصر ككل إلى كيانٍ واحد (Robertson, 1987a, 1989) بل إن جهودنا فى هذا الصدد تعد حيوية للفهم التجريبى للأسس التى تقوم عليها مادة النسقية والتعددية النسقية المعاصرة. وهناك كم هائل من المناقشات ظهر فى السنوات الأخيرة عن المرونة الذاتية والحالة النظرية الحيوية وما شابه ذلك؛ إلا أن معظم هذه المناقشات كان أبعد ما يكون عن مناقشة العالم الواقعى بالمعنى المزدوج للواقع اليومى المعاصر الوضع العالمى الراهن. بعبارة أخرى فإن النظرية الاجتماعية الرائجة تفضل المجرد و"المحلى" من منظور عالمى مبسط على تجاهل الأسس العالمية والحضارية للنظرية الاجتماعية الغربية نفسها. (وكما سنرى فالتفرقة بين العالمى والمحلى تزداد تعقيداً وإشكالية لدرجة أننا ينبغى أن نتحدث الآن بمصطلحات من قبيل "وضع عالم الحياة فى إطار مؤسسى عالمى" و"إضفاء الطابع المحلى على العالمية".)

وفى النصف الثانى من الثمانينيات أصبحت "العولمة" (ومرادفها "التدويل") مصطلحاً شائعًا فى الدوائر الثقافية والتجارية والإعلامية وغيرها فى عملية تكتسب عدداً من المعانى وبدرجات متفاوتة من الدقة. وكان هذا مصدراً للإحباط ولكنه لا يدعو بالضرورة إلى المفاجأة أو القلق بالنسبة لمن كانوا يسعون منذ عقود لإيجاد تعريف صارم نسبياً للعولمة باعتبارها جزءاً من محاولة للتوافق مع الجوانب الرئيسية "للمعنى والتغيير" المعاصرين (Robertson, 1978). ومع ذلك فقد ظهر العديد من التحليلات والأبحاث حول الفكرة العامة للعولمة وإن لم يكن دائماً حول مفهومها الفعلى . وسنحاول فى مقالنا هذا أن نستعين ببعض من القضايا الأشد إلحاحاً فى هذا المجال ولكن دون إجراء مسح عام لها أو تقويم لمختلف المواقف إزاء قيام النظام العالمى المعاصر والمجتمع العالمى والكيان العالمى أو أى مما يختاره البعض اسماً لعالم أواخر القرن العشرين ككل؛ بل بتناول بعض الموضوعات التحليلية والتاريخية المهملة نسبياً .

إننا نتعامل مع العولمة كظاهرة حديثة نسبيًا ، ونرى أن هناك ارتباطًا وثيقًا بينها وبين الحداثة والتحديث وما بعد الحداثة و"ما بعد التحديث" (إذا كان للموتيفتين الأخيرتين أية قوة تحليلية) . وليكن واضحاً أنه بمحاولة تبرير الافتراض الذى أقدمه وهو أن العمل فى إطار نمط العولمة ينبغى أن يقتصر على الماضى القريب نسبيًا . ونرى أن مفهوم العولمة فى حد ذاته ينطبق على سلسلة خاصة من التطورات المتعلقة بالبنية الملموسة للعالم ككل. ومصطلح "بنية" structuration قد تم اختياره بطريقة محسوبة . ومع أننا سنتناول بعض جوانب مغامرة جيدنز على "الساحة العالمية" فإننا لا نستطيع نحيط فى هذا المقال بالمشكلات العامة الناجمة عن مفهوم البنية (Cohen, 1989) . ولن نزيد عن القول بأن مفهوم البنية لو كان مفيداً لنا تحليلياً فى العقود القادمة فلابد من نقله من سياقه شبه الفلسفى وانغلاقه على لغات الخطاب الثابتة عن الذاتية

والموضوعية والفرد والمجتمع والطوعية والحتمية وما إلى ذلك (Archer, 1988) . كما ينبغى ربطه مباشرة بالعالم الذى نحيا فيه، وأن يسهم فى فهم صورة النظام العالمى . ولابد من تركيزه على إنتاج "العالم" وتكاثره باعتباره أبرز بنية فى عصرنا (Wuthnow, 1978: 65) . ونفس الشىء ينطبق على إشكالية القوة الثقافية التى وضعتها مارجريت آرشر مؤخراً (1988) فى إطار نظرى .

إن التاريخ الإنسانى مزدحم بالأفكار عن البنية الفيزيقية للعالم وجغرافيته وموقعه الكونى ومكانته الروحية والعلمانية (Wagar, 1971)؛ وقد نشأت الحركات والتنظيمات المهتمة بتنميط العالم ككل أو توحيده منذ ألفى عام على الأقل؛ وهناك أفكار عن الصلة بين العالمى والخاص كانت محورية بالنسبة لكل الحضارات الكبرى . وحتى ما عرف مؤخراً باسم "السلسلة العالمية-المحلية" أو "السلسلة المحلية-العالمية" كان قد طرح منذ القرن الثانى قبل الميلاد حين كتب پوليبيوس فى كتابه التاريخ العام ما يلى فى إشارة إلى نشأة الإمبراطورية الرومانية : «فيما مضى لم يكن للأشياء التى حدثت فى العالم صلة ببعضها البعض ... أما منذ ذلك الوقت فإن كل الأحداث مترابطة فى حزمة واحدة» (Kohn, 1971: 121)(٣) . ومع ذلك فالنقاط المهمة هى أنه لم يتم التفكير واقعياً فى أن "البشرية تتجه بسرعة نحو التحول مادياً إلى مجتمع واحد" إلا فى العصور الحديثة نسبياً (Hobhouse, 1906: 331) ولم تتحدث أعداد كبيرة من الناس فى مختلف بقاع العالم عن مشكلة "تنظيم" العالم ككل إلا فى فترة حديثة نسبياً . وهذه المشكلة المتعلقة بتنميط العالم - بما فى ذلك مقاومة العالمية - هى التى نسعى لتركيز مفهوم موضوع العولمة عليها .

كان من الممكن للعالم ككل أن يصبح هو الواقع الذى هو عليه الآن وعبر مسارات غير تلك التى اتخذت (Lechner, 1989) . وكان يمكن للعالم أن يتحول من حيث المبدأ إلى "نسق واحد" (Moore, 1966) من خلال الهيمنة الامبريالية لدولة واحدة أو "تحالف كبير" بين أسرتين حاكمتين أو دولتين أو أكثر ، أو بانتصار "البروليتاريا العالمية"، أو بالانتصار العالمى لأحد أشكال الدين المنظم، أو بتبلور "الروح العالمية" ، أو تمخض النزعة القومية عن مثال "التجارة الحرة" ، أو بنجاح الحركة الفدرالية العالمية ، أو بانتصار إحدى الشركات التجارية على مستوى العالم، أو بطرق أخرى . وقد سادت بعض هذه السبل فى بعض اللحظات من تاريخ العالم . وبالتوافق تحليلياً مع الظرف المعاصر علينا أن نقر بأن بعض هذه الاحتمالات يتساوى فى القدم مع تاريخ العالم نفسه بأى معنى من معانى هذه العبارة وأسهم فى نشأة العالم الواحد فى أواخر القرن العشرين. كما أن معظم تاريخ العالم يمكن اعتباره سلاسل متتابعة من صيغة مصغرة من العولمة ، بمعنى أن قيام الامبراطورية التاريخية مثلاً كان يشتمل على توحيد أقاليم

وكيانات اجتماعية كانت منعزلة من قبل. كما كانت هناك تحولات فى الاتجاه المضاد، كما هو الحال فى تفكك أوربا فى العصور الوسطى ، ولو أن نشأة الدولة الإقليمية ساعد على دفع الإمبريالية قدماً ومعها تصورات عن العالم ككل .

على أية حال فليس ثم احتمال ساد بصورة أكثر استمرارية من غيره فى زعمنا . ربما كانت هناك فترات فى تاريخ العالم كان أحد الاحتمالات فيها يمثل "قوة عولمة" بدرجة أكبر من غيره – وهو ما لابد أن يمثل جانباً حيوياً من مناقشة العولمة بصورتها التاريخية الطويلة – إلا أننا باعتبارنا أهل العالم لم نتحرك نحو الظرف الإنسانى العالمى الراهن على أحد هذه المسارات أو ولو على شريحة صغيرة منها . ومع ذلك ففى المناخ الراهن من "العالمية" هناك ميل قوى لدى البعض للتأكيد على أن العالم الواحد فى عصرنا يمكن تفسيره من ناحية عملية بعينها أو عامل واحد بعينه – كالتغريب" أو "الإمبريالية" أو "الحضارة" بمعناها الدينامى . والحقيقة أن مشكلة العالمية – كما أشرنا – فى موضع آخر (Robertson, 1990b) يحتمل أن تصبح أساساً لصراعات إيديولوجية وتحليلية فى القرن الحادى والعشرين(٤) .

وإذا كنا نختلف مع الرأى القائل بأن المنظرين الاجتماعيين ينبغى أن يلتزموا الحيدة فى هذا الصدد وفى غيره، فإننا نلتزم بالرأى الذى يرى أن الموقف الأخلاقى للمرء ينبغى أن يأخذ جانب الواقعية، فلا مصلحة للمرء فى السعى لوضع خارطة لهذا المجال أو لغيره من مجالات الحالة الإنسانية . بعبارة أخرى فإننا نرى أن الفهم المنظم للبنية الكبرى للنظام العالمى يعتبر جوهرياً بالنسبة لقابلية أى من أشكال النظرية المعاصرة للتطبيق، وأن مثل هذا الفهم لابد أن تتضمن فصلاً تحليلياً للعوامل التى تساعد على التحول إلى عالم واحد – كانتشار الرأسمالية والامبريالية الغربية وتطور نظام إعلامى عالمى – عن تيمة بنية القوة العامة والعالمية (أو الثقافة) . وإذا كانت الصلة التجريبية بين مجموعتى القضايا على درجة كبيرة من الأهمية (والتعقيد بالطبع) فإن دمجهما يؤدى بنا إلى كل أنواع المصاعب ويحد من قدرتنا على التوافق مع المصطلحات الأساسية والمتغيرة للنظام العالمى المعاصر .

وهكذا فلابد من العودة إلى مسألة النمط الفعلى للحركات الأخيرة والمعاصرة فى اتجاه الاعتماد العالمى المتبادل والوعى العالمى . وبطرح المسألة الأساسية بهذه الطريقة تواجهنا على الفور تلك القضية الحيوية المتعلقة بالفترة التى أصبحت الحركة نحو العالم كنسق موحد فيها أكثر جموداً أو أقل . وإذا فكرنا فى تاريخ العالم باعتباره يتكون منذ حقب مديدة من موضوعية عدد من الحضارات المختلفة القائمة بدرجات متفاوتة من العزلة فيما بينها ، نجد أن مهمتنا الآن هى أن نفكر فى السبل التى

"انتقل" بها العالم من كونه "فى حد ذاته" إلى مشكلة إمكانية كونه قائماً "لذاته" . ولكن قبل الدخول مباشرة فى هذه القضية الحيوية لابد أن نتطرق إلى بعض النقاط التحليلية الأساسية ، وذلك من خلال أحدث ما قاله جيدنز (Giddens, 1987: 255-93) عن "الدول القومية فى نظام الدولة العالمية" .

إن جيدنز يرى أن «نمو سيادة الدولة الحديثة كان يعتمد منذ نشأتها الأولى على مجموعة من العلاقات بين الدول» (Giddens, 1987: 263). ولمزيد من الإيضاح فهو يرى أن حقبة إبرام المعاهدات فى أعقاب الحرب العالمية الأولى «كانت أول نقطة نشأ عندها نسق مرن من الدول القومية على مستوى العالم» (Giddens, 1987: 256) . ونحن نتفق تماماً مع كل من التأكيد على أهمية ما بعد الحرب العالمية الأولى وزعم جيدنز بأنه : «لو ظهر نمط جديد وشديد الخطر من الحروب فى ذلك الوقت لظهر معه نمط جديد من السلام» (Giddens, 1987: 256) . وبصورة عامة فإن رأى جيدنز بأن تطور الدولة الحديثة كان يتم على ضوء معايير تزداد عالمية وتتعلق بسيادتها ، يعد على درجة من الأهمية والأصالة . ولكنه فى الوقت نفسه يميل إلى دمج قضية فرض التجانس على الدولة (بالمعنى الهيجلى) – وهو ما يسميه جيدنز "البعد العالمى للدولة القومية" (Giddens, 1987: 264) – وقضية العلاقات بين الدول .

ونرى من جانبنا أنه من الأهمية بمكان أن نميز من ناحية بين انتشار التوقعات فيما يتعلق بالشرعية الخارجية ونمط فصل الدولة، ومن ناحية أخرى تطور معايير تنظيمية خاصة بالعلاقات بين الدول؛ وفى حين أننا نعترف بأن قضية قوى الدولة وحدودها ترتبط تجريبياً ببنية العلاقات بين الدول، وبأنها تتضمن محوراً مهماً للعولمة، فقد لفتنا درديريان (James Der Derian, 1989) مؤخراً إلى أحد الجوانب المهمة من تلك المسألة بإشارته إلى قرب الإعلان الرسمى لحقوق الإنسان بأن السيادة تكمن فى الدولة من إعلان جيريمى بنثام فى نفس عام ١٧٨٩ بأنه كانت هناك حاجة لعالم جديد – أى "دولى" – وهو ما «يعبر عن فرع القانون الذى يندرج تحت اسم "قانون الدول"» (Bentham, 1948: 326) .

وهكذا فمما لا شك فيه أن القضيتين اللتين نركز عليهما من خلال تحليل جيدنز متداخلتان وستظلان كذلك ، فى حين أنه من المهم أن نبقى على كل منهما بمعزل عن الأخرى تحليلياً حتى نتمكن من تقويم التنوع فى طبيعة الصلات التجريبية بينهما . موجز القول إن مشكلة الصدفة الناجمة عن سيادة الدولة وتطور قواعد العلاقات بين الوحدات ذات السيادة ليست هى نفس قضية تبلور وانتشار تصورات عن نظام الدولة القومية (Smith, 1979) ، ولا هى تشبه نمو وانتشار تصورات عن شكل "المجتمع

الدولى" ومعناه (Gong, 1984) . والمجموعة الأخرى من القضايا على "مستوى" يختلف عن ذلك الذى يتناوله جيدنز .

والسبب الأساسى لتأكيدنا على هذه المسألة هو أنها تقدم مدخلاً آنياً لما نعتبره أشد المشكلات العامة إلحاحاً فى التناول المعاصر للعولمة . ويعد تحليل جيدنز نموذجاً جيداً لمحاولة التحرك صوب الحالة العالمية عن طريق الاهتمامات التقليدية للنظرية الاجتماعية . وإذا كنا نسلم بأن اهتمامه ينصب فى المقام الأول على الحديث عن الدولة القومية الحديثة والعنف الداخلى والخارجى الذى ارتبط بنموها، تظل هناك حقيقة فحواها أنه على الرغم من كل ما ذكره جيدنز عن القضايا العالمية فى نهاية تحليله فإنه مقيد بضرورة وضع "النسق العالمى الراهن" فى بؤرة حديثه عن "نسق الدولة العالمية" (Giddens, 1987: 276-7) . ومع أنه فى النهاية يفصل بمصطلحات تحليلية بين نسق الدولة القومية (بالغموض الذى أشرنا إليه) باعتباره الجانب السياسى من النسق العالمى وبين "نسق المعلومات العالمى" (باعتباره ينتمى "لنظم رمزية وأنماط خطابية") وبين "الاقتصاد الرأسمالى العالمى" (بوصفه البعد الاقتصادى من النسق العالمى) و"النظام العسكرى العالمي" (باعتباره يتعلق "بالقانون وأنماط العقوبة") - بحذى ما تبقى من توجهات الستينيات (Nettl and Robertson, 1968) وبحذى موقف پارسونى عام . وينتهى جيدنز بوضع "خارطة" لما يتردد فى تسميته بالنسق العالمى ، وهو نسق يرتكز على وصفه لنشأة نسق الدولة الحديثة .

إن "وضع خارطة" للعالم اجتماعياً وعلمياً يعد بالطبع أمراً شائعاً بعد أن تبلور من ناحية فى الستينيات مع انتشار مفاهيم تتعلق بوجود العالم الثالث ، واستقطب العالمين الأول (الليبرالى الرأسمالى) والثانى (الشيوعى الصناعى النامى) من ناحية أخرى . ومنذ تلك الحقبة - وهى بداية المرحلة الراهنة من عولمة أواخر القرن العشرين - انتشر عدد كبير من الخرائط المختلفة للنسق العالمى للمجتمعات القومية ، وكانت فى الحقيقة خرائط إيديولوجية متصارعة أو "علمية" لدرجة يمكن القول معها إن لغة خطاب وضع الخرائط يعد عنصراً حيوياً بالنسبة للثقافة السياسية العالمية ، وهو عنصر يدمج الجغرافيا (كما فى استخدام مصطلحات الشمال - الجنوب والشرق - الغرب) مع الأنماط السياسية والاقتصادية والثقافية لوضع الدول على الخريطة العالمية الدولية . وقد تمخض معظم هذا الجهد عن إنجاز جليل يتمثل فى نقاش مطول عن ثقافات العوالم الثلاثة مثلاً فى كتاب جالتونج Johan Galtung بعنوان The *True Worlds* (العوالم الحقيقية) وكتاب ورسلى (Peter Worsley, 1984) . ونوعية الأعمال التى تذكرنا بالصراعات وفترات الانقطاع الكبرى فى العالم ككل تعد ترياقاً مهماً لمن يتشدقون حالياً بمصطلحات "القرية العالمية" لعالم واحد . ومع ذلك فلا سبيل لإنكار أن العالم قد توحد

بدرجة أكبر كثيراً مما كان عليه فى الخمسينيات مثلاً ؛ لذا فالمسألة الحيوية تظل هى النمط أو البنية الأساسية التى حدث هذا التحول من ناحيتها . والقول بأن هذا النمط فُرض على بعض مناطق العالم يعد مسألة حيوية بالطبع ، ولكن إلى أن تتبلور مسألة النمط (أو البنية) بصورة كافية ، فإن قدرتنا على فهم ديناميات العالم ككل ستظل محدودة للغاية .

نمط المرحلة الدنيا من العولمة

إن ما نطرحه هنا هو ما ننادى به وندافع عنه كنمط أدنى من العولمة. وهذا النمط لا يضع تأكيدات كبرى عن العوامل الأساسية والآليات الكبرى وغير ذلك، بل يشير إلى التوجهات القسرية الكبرى التى ظلت تعمل فى التاريخ الحديث نسبيًا فيما يتعلق بالنسق العالمى ودمج العالم فى عصرنا .

وكما أشرنا من قبل ، فإن من أشد المهام إلحاحًا فى هذا الصدد مواجهة قضية البروز المؤكد للدولة القومية الموحدة - أو المجتمع القومى - منذ حوالى أواسط القرن الثامن عشر، وفى الوقت نفسه الاعتراف بتفردها التاريخى أو بالأحرى شذوذها (McNeil, 1986). وبذلك فالدولة القومية المتجانسة - والتجانس هنا بمعنى التجانس ثقافيًا (Anderson, 1983) - هى بناء من نمط خاص من أنماط الحياة. والقول بأننا نحن أنفسنا خاضعون لقيودها لا يعنى حتمية تقبلها لأغراض تحليلية باعتبارها نقطة الانطلاق لتحليل العالم وفهمه. لذا فإننا نرى أن المجتمعات القومية ينبغى اعتبار أنها تمثل نقطة مرجعية عامة واحدة لتحليل الحالة الإنسانية العالمية، وأن علينا أن ندرك أن انتشار المجتمع القومى فى القرن العشرين يعد أحد جوانب العولمة (Robertson, 1989) - أى أن انتشار فكرة المجتمع القومى كأحد أنماط من النزعة المجتمعية المؤسساتية (Lechner, 1989) كان ضروريًا لتسارع العولمة الذى بدأ منذ مائة عام . كما عرضنا بصورة محددة (Robertson, 1987a, 1989, 1990b) أن العنصرين الأساسيين الآخرين من العولمة إلى جانب المجتمعات القومية ونسق العلاقات الدولية هما مفهوما الفرد والإنسان. وقد حدثت العولمة فى القرون الأخيرة من زاوية تغير العلاقات بين "هذه النقاط المرجعية و"تحديثها" .

بأخذ هذه النقاط فى الاعتبار نقول إن الطريق التاريخى الزمنى للحالة الراهنة التى تتسم بدرجة عالية من الكثافة والتعقيد العالميين يمكن وصفه كما يلى :

المرحلة الأولى : وهى *المرحلة الجنينية* واستمرت فى أوربا منذ أوائل القرن الخامس عشر وحتى أواسط الثامن عشر . وقد شهدت النمو الأولى للجماعات القومية وتقلص النسق "عبر القومى" الوسيط، وإبراز مفاهيم الفرد وظهور أفكار عن الإنسانية،

ونظرية مركزية الشمس بالنسبة للعالم ونشأة الجغرافيا الحديثة ، وانتشار التقويم الجريجورى .

المرحلة الثانية : وهى *المرحلة الأولية* واستمرت -فى أوربا بصفة أساسية - منذ أواسط القرن الثامن عشر وحتى السبعينيات منه . وتتسم بالتحول الجذرى نحو فكرة الدولة المتجانسة الموحدة ، وتبلور مفاهيم عن العلاقات الدولية الشكلية ووضع مقاييس للأفراد كمواطنين ونشأة تصور أوضح عن الإنسان ، والزيادة الهائلة فى عدد المؤسسات والهيئات المختصة بالنظم والاتصال الدولى وعبر القومى ، وظهور مشكلة "قبول" المجتمعات غير الأوربية فى "المجتمع الدولى" ، وطرح قضية النزعتين القومية والدولية .

المرحلة الثالثة : وهى مرحلة *الانطلاق* واستمرت من سبعينيات القرن الثامن عشر وحتى أواسط عشرينيات القرن العشرين . وتميزت بظهور مفاهيم عالمية عن "الصورة المثلى" لمجتمع دولى "مقبول" ، وطرح أفكار عن الهويتين القومية والفردية ، وضم بعض المجتمعات غير الأوربية إلى "المجتمع الدولى" ، وظهور الصيغة الدولية ومحاولة تطبيق أفكار عن الإنسانية ، وزيادة هائلة فى عدد أنماط الاتصال العالمى وسرعتها ، ونمو صور التنافس العالمى - كالألعاب الأولمبية وجائزة نوبل وتطبيق التوقيت العالمى والانتشار شبه العالمى للتقويم الجريجورى ، والحرب العالمية الأولى وتأسيس عصبة الأمم .

المرحلة الرابعة : وهى مرحلة *الصراع على الهيمنة* واستمرت من أوائل عشرينيات القرن العشرين وحتى أواسط الستينيات منه . ومن ملامحها نشوب الجدل حول المصطلحات الهشة لعملية العولمة والتى ظهرت فى أواخر مرحلة الانطلاق ، ونشوب صراعات دولية حول أساليب الحياة، والجدل حول طبيعة الإنسانية ومستقبلها بعد ظهور القنبلة الذرية ، وتأسيس الأمم المتحدة .

المرحلة الخامسة : وهى مرحلة *الشك* وبدأت فى الستينيات واتجهت نحو التأزم فى أوائل تسعينيات القرن العشرين. ومن سماتها ضم العالم الثالث وارتفاع درجة الوعى العالمى فى أواخر الستينيات، والهبوط على سطح القمر ، وبروز قيم "ما بعد المادية"، ونهاية الحرب الباردة وانتشار الأسلحة النووية، وتزايد عدد المؤسسات والحركات الدولية بصورة كبيرة، وتزايد مواجهة المجتمعات لمشكلات التعددية الثقافية والتعددية العرقية ، وتزايد تعقيد مفاهيم الفردية بسبب الاعتبارات النوعية والعرقية والعنصرية ، وسيولة الحقوق المدنية والنظام الدولى ، ونهاية الثنائية القطبية ، وتزايد الاهتمام بالإنسانية كجماعة نوعية ، والاهتمام بالمجتمع المدنى العالمى والمواطنة العالمية ، واندماج النظام الإعلامى العالمى .

وكما سبقت الإشارة فإن هذه صورة هيكلية تتضمن الكثير من التفاصيل عن تغير العلاقات بين العناصر الأربعة الأساسية والاستقلالية النسبية لكل منها. ومن الواضح أن أحد أهم التساؤلات التجريبية ما يتعلق بمدى قدرة نمط العولمة الذى رسخ فى الفترة (١٨٨٠ -١٩٢٥) على الصمود فى العقود التالية. ومن الناحية النظرية هناك احتياجات عديدة ينبغى تلبيتها لإيضاح السبل التى تلعب من خلالها ردود الأفعال الانتقائية من جانب الأطراف الفاعلة الجماعية ذات الصلة - وأبرزها المجتمعات - تجاه العولمة دوراً حيوياً فى صنع عالم واحد (Robertson, 1987b)[٥] . وهناك أشكال مختلفة ودرجات متفاوتة للمشاركة المجتمعية فى عملية العولمة تضفى اختلافاً كبيراً على نمطها المحدد . وعلى أية حال فإن النقطة الرئيسية فى رأينا هى أن هناك استقلالاً عامًا و"منطقًا" لعملية العولمة - التى تعمل بصورة مستقلة نسبيًا للعمليات المجتمعية وسائر العمليات الاجتماعية الثقافية التى درست دراسة تقليدية[٦] . ولا يعد النسق العالمى محصلة لعمليات ترجع لأصل مجتمعى بينى فى الأساس (Luhmann, 1982) أو لنمو نسق ما بين الدول. فصنعه أكثر تعقيداً وثراءً ثقافياً من ذلك.

هوامش

(١) يلاحظ أنه فى الحديث عن الشيوعية كفرع راديكالى من الحركات "الإصلاحية" الكبرى فى تاريخ الغرب بعد الوسيط - أى الاشتراكية - يقول تالكوت پارسنز فى عام ١٩٦٤ : «يمكن التنبؤ بأن الشيوعية ستتطور بديناميـاتها الداخلية الخاصة فى اتجاه استعادة الديمقراطية السياسية» (Parsons, 1964: 396-7) . ومن ناحية أخرى ، يؤكد پارسنز أن دولية الشيوعية أسهمت فى النظام العالمى إسهامًا عظيمًا .

(٢) يشير إنجلهارت (Ronald Inglehart, 1990: 33) فى تحليله التجريبى للثقافة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة إلى أن : «شعوب قوى المحور الثلاث، ألمانيا واليابان وإيطاليا، كانت أقل إنجازًا فى مجال إشباع متطلبات الحياة. وكان نزع المصداقية عن نظمها السياسية والاجتماعية الذى صاحب هزيمتها فى الحرب العالمية الثانية ربما ترك تراثًا من التشاؤم فى أن تغيراتها الاجتماعية اللاحقة ونجاحها الاقتصادى لم ينمح تماماً بعد .

(٣) أدين بالمراحل الدقيقة "للسلسلة المحلية-العالمية" و"السلسلة العالمية-المحلية" لألجر Chadwick Alger.

(٤) نرى فى هذا الصدد أن صور النظام العالمى تعد محورية بالنسبة للثقافة العالمية باعتبارها ردود أفعال للعالمية (Robertson, 1990b).

(٥) نتناول تعاظم أهمية الحركات العالمية فى كتاب روبرتسن (Robertson, 1989, 1990b).

(٦) نرى أيضًا أن العولمة يمكن تحليلها على مستوى أعلى من التعميم من زاوية المؤسساتية العالمية للعلاقة بين العالمى والمحلى (انظر Robertson, 1987a, 1989) . ونحاول بطريقة تختلف عن موقف بيرجسن فى مقاله ضمن هذا الكتاب أن نقلب نظرية الأنساق العالمية "على رأسها" بالتأكيد على الثقافة فى صنع النسق العالمى .

المصادر والمراجع

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities* . London: Verso.

Archer, M. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* . Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, H. (1957) 'Karl Jaspers: Citizen of th World', pp. 539-50 in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* . La Salle: Open Court.

Bentham, J. (1948) *The Principles of Morals and Legilation.* New York: Lafner.

Bergesen, A. (1980) 'From Utilitarianism to Globology: The Shift from the individual to the world as a whole as the primordial unit of analysis', pp. 1-12 in A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World-System* . New York: Academic Press.

Bull, H. and Watson, A. eds) (1984) *The Expansion of International Society* . Oxford: Clarendon Press.

Cohen, I. J. (1989) *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life* . New York: St. Martin's Press.

Der Derian, J. (1989) 'The Boundrian of Knowledge and Power in International Relations', pp. 3-10 in J. Der Derian and M. J. Shapiro (eds), *International /Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* . Lexington, MA: Lexington Books.

Der Derian and Shapiro M. J. (eds) (1989), *International /Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* . Lexington, MA: Lexington Books.

Galtung, J. (1980) *The True Worlds: A Transnational Perspectives* . New York: Free Press.

Galtung, J. (1985) ' Global Conflict Formations: Present Developments and Future Directions', pp. 23-74 in P. Wallerstein, Johan Galtung and Carlos Portales (eds), *Global Militarization.* Boulder: Westview Press.

Giddens, A. (1987) *The Nation-State and Violence* . Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. and Turner, J. (1987) 'Introduction', pp. 1-10 in A. Giddens and J. Turner (eds), Social Theory Today . Stanford: Stanford University Press.

Gong, G. W. (1984) *The Standard of Civilization' in International Society* . Oxford: Clarendon Press.

Hobhouse, L. T. (1906) *Morals in Evolution . A Study in Comparative Ethics . Vol. I.* New York: Henry Holt.

Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society* . Princeton: Princeton University Press.

Jaspers, K. (1957) 'Philosophical autobiography', pp. 3-94 in P. A. Schlipp (ed.). *The Philosophy of Karl Jaspers* . La Salle: Open Court.

Kern, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918* . Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kohn, H. (1971) 'Nationalism and Internationalism', pp. 119-34 in W. W. Wagar (ed.), *History and the Idea of Mankind* . Albaquerque: University of New Mexico Press.

Lechner, F. J. (1984) 'Ethnicity and Revitalization in the Modern World System', *Sociological Focus* 17: 243-56.

Lechner, F. J. (1989) 'Cultural Aspects of the Modern World-System', pp. 11-28 in W. H. Swatos (ed.), *Religious Politics in Global Perspective* . New York: Greenwood Press.

Lesourne, J. F. (1986) *World Perspectives: A European Assessment* . New York: Gordon and Breach.

Luhmann, N. (1982) 'The world society as a social system', *International Journal of General Systems* 8: 131-8.

McNeil, W. H. (1986) *Polyethnicity and National Unity in World History* . Toronto: University of Toronto Press.

Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power : Volume I, A History of Power from the Beginnings to A. D. 1760* . Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, J. W. (1980) 'The World Polity and the Authority of the Nation-State', in A. Bergesen (ed), *Studies of the Modern World-System* . New York: Academic Press.

Moore, W. E. (1966) 'Global Sociology: the World as a Singular System', *American Journal of Sociology* 71: 475-82.

Nettl, J. P. and Robertson, R. (1968) *International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes* . London: Faber.

Parsons, T. (1964) 'Communism and the West: The Sociology of Conflict', pp. 390-9 in A. and E. Etzioni (eds), *Social Change : Sources, Patterns and Consequences* . New York: Basic Books.

Parsons, T. (1967) *Sociological Theory and Modern Society* . New York: Free Press.

Robertson, R. (1978) *Meaning and Change* . Oxford: Blackwell.

Robertson, R. (1987a) 'Globalization Theory and Civilization Analysis', *Comparative Civilizations Review* 17 (Fall): 20-30.

Robertson, R. (1987b) 'Globalization and Social Modernization: A Note on Japan and Japanese Religion', *Sociological Analysis* 47(S): 35-42.

Robertson, R. (1989) 'Globalization, Politics and Religion', pp. 10-23 in J. A. Beckford and T. Luckmann (eds), *The Changing Face of Religion* London: Sage.

Robertson, R. (1990a) 'After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization', in B. S. Turner (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity.* London: Sage.

Robertson, R. (1990b) 'Globality, Global Culture and Images of World Order', in H. Haferkamp and N. Smelser (eds), *Social Change and Modernity.* Berkeley: University of California Press..

Robertson, R. and Chirico, J. (1985) 'Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration', *Sociological Analysis*: 46: 219-42.

Robertson, R. and Lechner, F. (1985) 'Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory', *Theory. Culture & Society* 2 (3): 103-18.

Rosencrance, R. (1986) *The Rise of the Trading State : Commerce and Conquest in the Modern World* . New York: Basic Books.

Smith, A. D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century* . New York: New York University Press.

Smith, A. D. (1981) *The Ethnic Revival.* New York: Cambridge University Press.

Wagar, W. W. (ed.), (1971) *History and the Idea of Mankind* . Albaquerque: University of New Mexico Press.

Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems Analysis',pp. 309-24 in A. Giddens and J. Turner (eds), *Social Theory Today* . Stanford: Stanford University Press.

Worsley, P. (1984) *The Three Worlds: Culture and Development* . London: Weidenfeld and Nicolson.

Wuthnow, R. (1978) 'Religious Movements and the Transition in World Order', pp. 63-69 in J. Needleman and G. Baker (eds), *Understanding the New Religions* . New York: Seabury Press.

رولند روبرتسن أستاذ علم الاجتماع بجامعة بيتسبرج وله عدد من المؤلفات والأبحاث عن مختلف جوانب الوضع العالمى ومن مؤلفاته *Globalization* (تحت الطبع) .

الثقافة كمعترك إيديولوجي

للنسق العالمي الحديث

عمانويل ڤالرشتاين

«إن طبيعتنا البشرية ليست هي العالمية، بل قدرتنا على خلق واقع ثقافي ، ثم أن نعمل وفقًا لها » .

(١)

لعل الثقافة هي أعرض مفهوم بين كل المفاهيم المستخدمة في العلوم الاجتماعية التاريخية . فهي تضم نطاقًا عريضًا من الدلالات ، وهو ما قد يعتبر السبب في أكبر المصاعب . ومع ذلك فهناك لبس أساسي واحد في تعريفنا لها ، وهو ما سنتناوله هنا .

فمن ناحية، فإن من أهم معالم رؤية العلوم الاجتماعية للعالم ويؤكدها علماء الأنثروبولوجيا الاقتناع بأن كل الأفراد يشتركون في بعض السمات مع غيرهم في حين أن كل الأفراد يشتركون أيضًا في سمات أخرى مع بعض الآخرين، ومع ذلك فإن كل الأفراد لديهم سمات لا يشترك معهم فيها أحد . بعبارة أخرى ، فالنمط الأساسي هو أن كل شخص يمكن وصفه بثلاث طرق: الخصائص العالمية للنوع ، ومجموعات الخصائص التي تعرف ذلك الشخص كعضو في سلسلة من الجماعات ، والخصائص التوفيقية للشخص . وحين نتحدث عن السمات التي لا تعد عالمية ولا توفيقية ، فإننا غالبًا نستعين بمصطلح "ثقافة" لوصف مثل هذه المجموعة من السمات أو السلوكيات أو القيم أو المعتقدات . موجز القول إن كل "جماعة" لها "ثقافتها" الخاصة . وكل فرد هو عضو في العديد من الجماعات بل في جماعات من أنواع شديدة التباين – جماعات تصنف تبعًا للنوع أو العرق أو اللغة أو الطبقة أو الجنسية وغير ذلك . من ثم فإن كل فرد يشارك في العديد من "الثقافات" .

وبهذا المعنى فالثقافة طريقة لتلخيص الطرق التي تميز الجماعات نفسها بها عن سائر الجماعات . فهي تمثل ما هو مشترك داخل الجماعة ، وربما ما ليس مشتركًا (أو ليس مشتركًا تمامًا) خارجها . وهذا مفهوم واضح ومفيد تمامًا .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 31-55.

ومن ناحية أخرى فمصطلح الثقافة يستخدم أيضًا للدلالة لا على شمولية تميز جماعة فى مقابل جماعة أخرى ، بل خصائص محددة داخل الجماعة فى مقابل خصائص أخرى داخل الجماعة نفسها. ونحن نستخدم مصطلح ثقافة للإشارة إلى الفنون "الرفيعة" فى مقابل العرف الشعبى أو اليومى . كما نستخدم مصطلح ثقافة للدلالة على أن ما يعتبر "فوق بنيوى" فى مقابل ما يعد هو "القاعدة" . ونحن نستخدم مصطلح ثقافة للإشارة إلى أن ما يعد "رمزيًا" فى مقابل ما يعتبر "ماديًا" . وهذه الاختلافات الثنائية المتعددة ليست متطابقة ، ولو أنها جميعًا تبدو تمضى فى اتجاه التفرقة الفلسفية القديمة بين "المثال" و"الواقع" أو بين "العقل" و"الجسد" .

ومهما كانت مميزات هذه التفرقة التقابلية فهى جميعًا تسير فى اتجاه هيكلى يختلف تمامًا عن التعريف الآخر للثقافة. وهى تشير إلى انقسام داخل الجماعة لا إلى وحدة الجماعة (وهى أساس الانقسام بين الجماعات بالطبع) . وهذا "اللبس" بين نسقى المفهوم، أى "الثقافة"، يعد قديمًا لدرجة أنه لا يمكن أن يكون مجرد سهو ، خاصة وأن مناقشة الثقافة بصورة عامة وتعريفها بصورة خاصة له تراث عريض من الكتابات تراكم على مدار القرنين التاسع عشر والعشرين .

ويفترض أن هذا اللبس الفكرى القديم متعمد ، وأن هذا اللبس ينبغى أن يكون هو منطلق التحليل . ولما كان هذا النقاش المتراكم قد حدث فى نطاق نسق تاريخى واحد هو الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، فإن النقاش واللبس الفكرى كليهما محصلة للتطور التاريخى لهذا النسق ويعكسان منطقه الذى اهتدى به .

والتفرقة الفلسفية بين "المثال" و"الواقع" وبين "العقل" و"الجسد" تعد شديدة القدم ، وأدت إلى منظورين – على الأقل – فى سياق ما يعرف بالفلسفة الغربية . ومن دافعوا عن أولوية "المثال" أو "العقل" يرون أن التفرقة تشير إلى حقيقة وجودية وأن "المثال" أو "العقل" أهم أو أنبل أو بصورة ما أسمى من "الواقع" أو "الجسد". ومع ذلك فإن من دافعوا عن أولوية "الواقع" أو "الجسد" يتخذون الموقف العكسى . والحقيقة أنهم يذهبون إلى أن "المثال" أو "العقل" ليسا جوهرين مستقلين ، بل هما اختراعان اجتماعيان وأنه لا وجود حقيقى إلا "للواقع" أو "الجسد" . أى أنهم يرون أن مفهومى "المثال" أو "العقل" سلاحان إيديولوجيان للتحكم يهدفان إلى إخفاء الموقف الوجودى الحقيقى .

ولنرمز للثقافة (التعريف الأول) بمجموعة الخصائص التى تميز جماعة عن أخرى ، وللثقافة (التعريف الثانى) بمجموعة من الظواهر تختلف عن مجموعة أخرى من

الظواهر (و"أسمى" منها) داخل أية جماعة من الجماعات. وهناك مشكلة كبرى واحدة تتعلق بالثقافة (التعريف الأول) ، وهى من الذى له مثل هذه الثقافة ؟ يبدو أنها "الجماعات". ولكن إذا كانت "الثقافة" فى معجمنا العلمى هى المصطلح الذى له أوسع تعريف وأشده لبسًا ، فإن "الجماعة" (هى المصطلح الذى له أشد التعريفات غموضًا . "فالجماعة" كمصطلح تصنيفى هى أى شىء يرغب أى فرد فى تعريفه كجماعة) . "فالجماعة" قد تتكون من كل من يتساوون فى الطول أو فى لون الشعر . ولكن هل يمكن الزعم بأن مثل هذه "الجماعات" لها "ثقافات" ؟ قليل من الناس قد يزعم ذلك . إذن فمن الواضح أن جماعات بعينها هى التى لها "ثقافات" .

ويمكن لنا أن ندخل إلى هذه النقطة من الاتجاه الآخر . فإلى أى أنواع الجماعات تعزى "الثقافات" (التعريف الأول) ؟ غالبًا ما يقال إن الدول لها ثقافة قومية ، ويقال إن "القبائل" أو "الجماعات العرقية" لها ثقافة. وقد نقرأ عن "ثقافة" "للمثقفين الحضر" أو "فقراء الحضر" . وقد نقرأ عن "ثقافة" "الشيوعيين" أو "الأصوليين الدينيين" . وما يجمع بين هذه "الجماعات" التى يفترض أن لها "ثقافة" (التعريف الأول دائمًا) هو أن لديها نوعًا من الوعى بالذات (وبالتالى الإحساس بالحدود) أو نمطًا مشتركًا من التكيف الاجتماعى يرتبط بنسق "لدعم" قيمها أو سلوكها المفترض ، ونوعًا من التنظيم . وقد يتخذ هذا التنظيم شكلاً رسميًا تمامًا كما فى حالة الدولة القومية ، وقد يكون غير مباشر كالصحف المتداولة والمجلات مثلاً والهيئات التطوعية التى تعمل كشبكات اتصال بين "مثقفى الحضر" .

ومع ذلك فما أن نطرح السؤال عمن لديه ثقافة يتضح على الفور أننا دخلنا فى طريق زلق . وما الدليل على أن جماعة ما لها "ثقافة" ؟ المؤكد فى الإجابة على هذا السؤال هو أنه ليس كل "الأعضاء" المفترضين لأى من هذه الجماعات يتصرفون بصورة متشابهة فيما بينهم وتختلف عن كل من عداهم. وما يمكن ترجيحه هو وجود علاقة مهمة إحصائيًا بين "عضوية" الجماعة وسلوك معين أو تفضيلات قيمية أو شىء من هذا القبيل .

كما أننا إذا تعمقنا قليلاً يتبين أن نتائجنا الإحصائية فى حالة تباين دائم بمرور الوقت . أى أن السلوك أو التفضيلات القيمية أو أيًا كان تعريف الثقافة يعد ظاهرة متطورة بالطبع ، حتى وإن كانت بطيئة فى تطورها ولو بالنسبة لبعض الخصائص على الأقل (كالعادات الغذائية مثلاً) .

ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أن سلوكيات الناس فى مختلف بقاع العالم أو فى مختلف العصور أو الديانات أو الجماعات اللغوية تتباين فيما بينها وبطرق يمكن

تحديدها وملاحظتها بسهولة. فمن يسافر من النرويج إلى إسبانيا مثلاً يلاحظ أن مواعيد ازدحام المطاعم لتناول وجبة العشاء تختلف كلية فى البلدين . ومن يسافر من فرنسا إلى الولايات المتحدة يلاحظ أن تكرار دعوة الغرباء للزيارة المنزلية متباين تماماً . ولا شك أن طول ملابس النساء فى البرازيل يختلف اختلافاً بيناً عنه فى إيران، وهكذا . ولم نورد هنا إلا عناصر من مما يعرف بالسلوك اليومى . ولو طرحنا المزيد من القضايا الميتافيزيقية فمن اليسير أن نضع أيدينا على الاختلافات بين الجماعات كما نعرف جميعاً .

وهكذا فالاختلافات من ناحية أخرى واضحة ، وهو ما يعنيه مفهوم الثقافة (التعريف الأول) . ومع ذلك فمن الصعب تحديد درجة تماثل الجماعات فى سلوكياتها . وحين يقول مينتس Mintz إن لدينا «قدرة على خلق الواقع الثقافى وأن نتصرف فى ضوئه» فإننا لا نستطيع أن نتفق معه فى ذلك. ولكننا حينئذ نندهش ، فكيف لنا أن نعرف المقصود بضمير المتكلمين الذين يحظون مثل هذه القدرة . وهنا تساورنا الشكوك فى قدرتنا على تطبيق مفهوم الثقافة (التعريف الأول) بطريقة تساعدنا على تعريفه بعبارات أكثر من تافهة. ويذهب علماء الإنسان أو بعضهم على الأقل إلى أن مفهوم "الطبيعة الإنسانية" لا يستخدم لإعطاء إيحاءات ذات معنى عن المواقف الاجتماعية الحقيقية . ولكن ألا يصدق ذلك بنفس الدرجة على البديل المفترض ، أى الثقافة ؟

هذه إذن هى نقطة البدء. فالثقافة (التعريف الأول) لا تساعدنا على التقدم فى تحليلنا التاريخى . والثقافة (التعريف الثانى) مشكوك فيها كغطاء إيديولوجى لتبرير مصالح بعض الأفراد (الطبقة العليا) فى أية "جماعة" أو "نسق اجتماعي" ضد مصالح أفراد آخرين من نفس الجماعة . وإذا كانت التفرقة بين "المثال" و"الواقع" وبين "العقل" و"الجسد" معترف بأنها سلاح إيديولوجى للتحكم ، فإن اللبس بين تعريفى الثقافة يصبح نتيجة منطقية تماماً ، لأنه يضيف إلى عملية إخفاء الموقف الوجودى الحقيقى . من ثم فإننا نود أن نتقصى التطور الحقيقى "للثقافة" (بأحد تعريفيها أو كليهما معاً) على مر الزمن فى إطار النسق التاريخى الذى أدى لهذا التعريف الفضفاض والمبهم لمفهوم الثقافة بأنه النسق العالمى الحديث الذى هو اقتصاد عالمى رأسمالى .

(٢)

ولنبدأ بالنظر فى حقائق تطور هذا النسق التاريخى حيث إن لها تأثيراً فى الأسلوب الذى اتبعه المشاركون فيه فى "تنظيره". أى أن اهتمامنا ينصب على مدى وعى هذا النسق التاريخى بذاته وشروعه فى إيجاد أطر فكرية أو إيديولوجية بررته ووجهت حركته إلى الأمام. وسنورد ستًا من هذه الحقائق التى لها نتائج تؤثر فى الصياغات النظرية التى أصبحت تتخلل النسق .

١ - نشأ الاقتصاد الرأسمالى العالمى بدمج مجموعة واسعة النطاق جغرافياً من عمليات الإنتاج ، وهو ما نسميه إيجاد "تقسيم عمل" واحد . وكل الأنساق تقوم بالطبع على تقسيم للعمل ، ولكن لم يكن أى من التقسيمات السابقة يوازى تقسيم الاقتصاد العالمى الرأسمالى فى مدى تعقيده واتساعه وتفصيله وتماسكه . ومع ذلك فالإطار السياسى الذى نشأ فيه هذا التقسيم للعمل لم يكن خاصًا بامبراطورية عالمية ، بل بنسق بين دولى هو فى حد ذاته من نواتج التطور التاريخى لهذا النسق . وهذا النسق بين الدولى يتألف من - ويؤدى إلى ويضفى شرعية على - سلسلة مما يعرف بالدول ذات السيادة تتمثل سمتها الأولى فى تميزها وتوافقها الإقليمى مرتبطًا بعضويتها فى هذا النسق بين الدولى وتقيدها به . ومع ذلك فليس النسق بين الدولى هو الذى يتحكم فى أداة العنف، بل الدول كل على حدة. كما أن تحكمها يعد من الناحية النظرية مطلقًا فى إطار السلطة التشريعية لكل منها . ومع أن مثل هذا التحكم المطلق يعد من قبيل الخرافة، فإن لجوء الدولة إلى العنف يعد مكثفًا إن لم يكن مطلقًا .

هذا التنظيم للحياة الاجتماعية الذى تعد الضغوط "الاقتصادية" السائدة فيه "دولية" (وهو مصطلح يفتقر إلى الدقة ولكنه شائع) والضغوط "السياسية" الطاغية فيه "قومية" يشير إلى تناقض أول فى الطريقة التى يمكن للمشاركين أن يفسروا بها تصرفاتهم ويبرروها. وكيف يمكن للمرء أن يفسرها ويبررها قوميًا ودوليًا فى الوقت نفسه ؟

٢ - إن الاقتصاد الرأسمالى العالمى يعمل كمعظم الأنساق التاريخية (وربما كلها) من خلال نمط من الإيقاعات الدائرية . وأوضح هذه الإيقاعات وأهمها يتمثل فى عملية منتظمة من التمدد والانكماش فى الاقتصاد العالمى ككل. ومن الأدلة الراهنة نجد أن مدة هذه الدائرة بمرحلتيها تتراوح بين خمسين وستين عامًا .

ويتسم نشاط هذه الدائرة (وتسمى أحيانًا بدوائر "الموجات الطويلة") بالتعقيد ولن نتعمق فيها فى هذا المقام (انظر Wallerstein, 1982) . ومع ذلك فإن أحد أجزاء هذه العملية أن الاقتصاد العالمى الرأسمالى يمر دوريًا بحاجة لتوسيع الحدود

الجغرافية للنسق ككل ، فيوجد مواضع جديدة للإنتاج ليشارك فى تقسيمه المحورى للعمل . وقد أدت هذه التمددات المتتابعة على مدار أربعمائة سنة إلى تحويل الاقتصاد العالمى من نسق يتخذ من أوربا موقعاً رئيسياً له إلى نسق يشمل العالم بأسره .

والتمددات المتتابعة التى حدثت تعد عملية واعية تستخدم الضغوط العسكرية والسياسية والاقتصادية بمختلف أنواعها وتشمل بالطبع التغلب على المقاومة السياسية فى مناطق كانت تشهد توسعاً جغرافياً . وهى عملية نطلق عليها "الدمج" ، وهى تتسم أيضاً بالتعقيد (انظر Hopkins and Wallerstein, 1987) . وتشير هذه العملية إلى تناقض آخر واجهه سكان كل منطقة مدمجة. فهل تعتبر عمليات التحول التى كانت تطرأ على منطقتهم تغيرات من "الثقافة" المحلية التقليدية إلى "ثقافة" حديثة عالمية ، وهل كان هؤلاء السكان يتعرضون لضغوط لكى يتخلوا عن "ثقافتهم" ويتبنوا ثقافة القوة أو القوى الإمبريالية الغربية؟ بعبارة أخرى ، هل كانت هذه حالة من التحديث أو التغريب ؟

٣ – إن الرأسمالية نظام يقوم على التراكم اللا متناهى لرأس المال ، لذا فهى نظام يتطلب أقصى درجات التحكم فى فائض القيمة . وهناك طريقتان لزيادة التحكم فى فائض القيمة ، إحداهما أن يضاعف العمال من جهدهم وكفاءتهم بما يؤدى إلى زيادة الناتج بنفس الكم من المدخلات (غير ساعات العمل البشرى) . والأخرى إعادة قدر أقل من القيمة المنتجة إلى المنتجين المباشرين. باختصار ، فالرأسمالية تتضمن ضغطاً على كل المنتجين المباشرين لمزيد من العمل بأجور أقل .

إلا أن هذا المطلب يخالف منطق مراعاة الفرد لمصالحه . فأوضح حافز لمزيد من العمل هو زيادة الأجور. من الممكن اللجوء إلى الإكراه كبديل عن زيادة الأجور ، إلا أن الإكراه له ثمنه أيضاً ، وبالتالى فإن اللجوء إليه يؤدى إلى خفض فائض القيمة . من ثم فما لم تتم الاستعانة (ولو جزئياً) ببعض حوافز العمل غير الأجور أو الخوف ، فمن الصعب تحقيق الهدف المزدوج ، أى زيادة الإنتاج وخفض الأجور. فكيف يمكن التفكير فى هذا النظام بحيث يحقق هذا الهدف ؟

٤ – إن الرأسمالية كنظام تتطلب الحركة والتغيير وإن كان شكلياً . فتراكم رأس المال لا يتطلب سلعاً ورأس مال لتدويرهما وحسب، بل يحتاج إلى قوة بشرية أيضاً . كما يتطلب تطويراً دائماً فى تنظيم الإنتاج من حيث طبيعة القطاعات الكبرى ومواقع الإنتاج . ونحن عادة ما نحلل هذه الظواهر تحت مدخلين، التجديد الاقتصادى ونهوض الدول وأفول نجمها .

ومن النتائج الرئيسية لهذا الواقع التأكيد الشديد على قيم "الجدة" داخل النسق العالمى الحديث . ولم يحدث أن قام نسق تاريخى سابق على نظرية للتقدم أو بالأحرى نظرية لحتمية التقدم . إلا أن التأكيد على الجدة وتطبيقها الدائم (ولو على مستوى الشكل على الأقل) يثير التساؤل عن الشرعية - شرعية النسق التاريخى عامة وشرعية مؤسسته السياسية الرئيسية أى مختلف الدول ذات السيادة خاصة. وقد ظلت مسألة الشرعية موضع جدل دائم من بودين Bodin إلى ڤيبر Weber إلى ماو تسى تونج وتعد قضية مستعصية . وتكمن صعوبتها بصفة خاصة فى أن الدفاع عن قيم الجدة تقوض دعائم شرعية أية سلطة مهما كانت الجهود التى بذلت لتحقيقها .

٥ - إن النظام الرأسمالى نظام مستقطب سواء فى نمط المكافأة أو فى مدى إكراه الأفراد على أداء أدوار اجتماعية استقطابية . وهو نظام توسعى وبالتالى فإن المتغيرات المطلقة تتخذ فيه شكل إسقاط طولى تصاعدى على الزمن . ويتميز الاقتصاد الرأسمالى العالمى منذ نشأته بالنشاط المثمر و"القيمة" المنتَجة وتزايد السكان وكثرة المستحدثات ؛ لذا فقد بدت عليه دائماً أمارات الثراء الخارجية .

وإذا كان هذا نظاماً مستقطباً، فلابد أن هذه الزيادة فى الثروة تذهب إلى شريحة صغيرة من سكان العالم. وربما أَمكن القول إن الاستهلاك الحقيقى للفرد فى العالم لم يكن يتقدم. فمن المؤكد مثلاً أن الحيز المادى للفرد يتقلص ويتناقص عدد الشجر بالنسبة للفرد عنه منذ أربعمائة سنة. فما معنى ذلك فى ضوء هذه الظاهرة المحيرة والحقيقية فى آن، أى "نوعية الحياة"؟

إذن فالتناقض الذى يحتاج إلى مناقشة هو التناقض القائم بين "التقدم" والتدهور، بين الثروة المتزايدة بصورة مشهودة والتزايد الشديد الوضوح للفقر. وقد يكون السبيل الوحيد لنزع فتيل الغضب الناجم عن ذلك هو الإنكار، ولكن كيف يمكن إنكار الظواهر التى تتميز بهذا القدر من العلانية؟ فالتراكم اللا نهائى لرأس المال يتطلب توجيهاً جماعياً نحو الاستهلاك كإحدى آلياته.

٦ - وأخيراً فالاقتصاد الرأسمالى العالمى هو نظام تاريخى ، ونظراً لتاريخيته ووجود دورة حياة له كأى نظام آخر فلابد أن يتوقف عن العمل عند نقطة ما نتيجة للنتائج المتراكمة لتناقضاته التى تفضى إلى الشلل النهائى . ولكنه أيضاً نظام يقوم على منطق خاص يتمثل فى التراكم اللا متناهى لرأس المال ؛ لذا فإن نظاماً كهذا لابد أن يبشر بإمكانية التوسع بلا حدود .

والتوسع غير المحدود قد يبدو باعثاً على النشاط والخفة كما فى صورة الانطلاق إلى أعلى فى السماء ، أو مشئوماً كما يتجلى فى التهاوى نحو القاع . وكلتا الصورتين

تكبحان الحركة لأنه ليس هناك من يستطيع أن يؤثر فى النمط . أما الواقع الدنيوى فهو أشد تعقيداً وتداعياً ولكنه فى الوقت نفسه أكثر خضوعاً للإرادة البشرية .

وبتحرك النظم نحو زوالها الطبيعى تجد نفسها فى حالة "انتقالية" إلى مستقبل مشكوك فيه . ونفس هذا الشك الذى يؤدى إلى التحرر عند مستوى من المستويات يعد محبطاً أيضاً . وهكذا فإننا نواجه مأزقاً يتعلق بكيفية التصرف حيال تحول كهذا ، هل ننكر عملية "الموت" المنظمة أم نرحب بعملية "الميلاد" المنظمة ؟

(٣)

إن "ثقافة" هذا الاقتصاد الرأسمالى العالمى هى محصلة مساعينا التاريخية الجماعية للتوافق مع التناقضات وأوجه الغموض والتعقيدات والواقع الاجتماعية والسياسى لهذا النسق بعينه. وقد قمنا بذلك بإيجاد مفهوم "الثقافة" (التعريف الأول) باعتباره تأكيداً للواقع الثابت فى عالم دائم التغير. كما قمنا بذلك بإيجاد مفهوم "الثقافة" (التعريف الثانى) باعتباره تبريراً لأوجه عدم المساواة فى النسق ، وباعتباره محاولة لتثبيتها فى عالم يتهدده التغيير .

والسؤال هو كيف يتم ذلك؟ فمن الواضح أن المصالح تتباين بصورة جوهرية، لذا فإن معانى "الثقافة" لا تتسم بالحياد. من ثم فإن معنى الثقافة يصبح هو ساحة المعركة، أى الساحة الإيديولوجية الرئيسية للمصالح المتعارضة داخل هذا النسق التاريخى .

ويبدو لنا أن لب النقاش يدور حول الطرق التى تم بها استغلال التناقضات المفترضة بين التوحد والتنوع، بين العالمية والمحلية، بين الإنسانية والعرق ، بين العالم والدولة، وبين الفرد والإنسان. وقد سبق أن أشرنا إلى أن العقيدتين الإيديولوجيتين اللتين نشأتا فى تاريخ الاقتصاد الرأسمالى العالمى - أى العالمية من ناحية والعنصرية والنوع من ناحية أخرى - ليسا نقيضين، بل ثنائى متكامل. كما ذكرنا أن "الجرعة الصحيحة" منهما قد ساعدت على حسن سير النظام الذى يتخذ شكل خط إيديولوجى متعرج ومستمر (Wallerstein, 1988) .

وهذا الخط المتعرج هو الذى يمتد فى أساس أوجه اللبس المتعمد الكامنة فى تعريفى مفهوم "الثقافة". ونود أن نوضح الأمور بتحليل بعض الشروح التى يقدمها مفكر سياسى من جامايكا وهو ركس نيتلفورد Rex Nettleford فى كلمة ألقاها فى عام ١٩٨٣ فى اجتماع حزب سياسى ، وهو حزب يطلق على نفسه اسم "حزب الشعب القومى" . وكانت الكلمة نفسها حين أعيد طبعها تحمل عنوان "بناء دولة وتكوين مجتمع". وقد أكد نيتلفورد فيها على أهمية "الحس التاريخى" فى بناء الدولة فى مقابل من «يعلمون شبابنا أنهم ليس لهم تاريخ يستحق الدرس، بل ليس لهم سوى مستقبل ... يُنتظر منهم أن يغزوه» . وهذا هو نص ما قاله نيتلفورد :

> «إن "الأسود" لا يشير إلى لون الجلد فقط فى تاريخ الأمريكتين، بل معناها الثقافة - ثقافة نسجت من مواجهات بين ملايين من أهل غرب أفريقيا جُلبوا كعبيد وملايين من الأوربيين ممن جاءوا كسادة أو مستوطنين أو عمال معارين . وقد تبلور جوهر الحياة المحلية الحقة فى جامايكا والكاريبى فى بوتقة الجهود المبكرة لغالبية السود للتوافق مع البيئة الجديدة ومن أجل البقاء. وكان هذا صراعاً من نوع أساسى ، وهذا الصراع هو الذى حرم من مكانته فى

الروح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع. وإنى ليساورنى الإحساس بمحاولة نزع الصبغة السوداء عن روح الشعب، أشعر بازدراء لثمار منجزات شعبنا فى الدوائر الرسمية والمختلطة، وهناك لجوء منافق للاستعانة بشعارنا القومى من جانب من يفضلون التأكيد على "التعددية" العالمية، لأن "الأحدية" عندهم قد تعنى الأغلبية. فنترك البلاد تعددية ومقسمة مع الأغلبية المهمشة التى تظل على الهامش، وقلة متميزة تمسك فى أيديها بالقوة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

والحقيقة أن شعبنا أفضل مما نظن؛ فنحن لسنا سطحيين لكى نكون عنصريين، ولكننا لسنا حمقى لكى لا نكون على وعى بالعنصر. وهذا التوازن الدقيق من الحساسيات هو الذى يقوم عليه الثراء الثقافى لجماهير هذا الشعب، وهو ثراء يضلل قادتنا والأجانب الذين يقولون إنهم يريدون أن يساعدونا. إن شعبنا الذى عاش قرونًا من الصراع يعرف أن "ما هو قائم اليوم ليس تحررًا من القهر الأجنبى (الذى نستطيع التعامل معه بطرقنا البدائية)، إلا أن إيجاد الأطر الاجتماعية الاقتصادية والسياسية التى تضفى قيمًا سامية على الشخصية الإنسانية" فى بلادنا. إننا على وعى تام بشخصيتنا ومكانتنا، ونتهم أية طبقة من الناس من داخل شعبنا أو من خارجه تتفق مع زعيمة لقطاع خاص جامايكية كان لها نفوذ واسع وكانت تقول فى انتقادها لسياسات أحد الأنظمة الحاكمة فى الماضى القريب إن : "ثقافتنا القومية الغنية قد انكمشت فى السبعينيات لكى تجد لها مكانًا فى المفهوم الضيق لثقافة سوداء نشيطة". كانت تقول ذلك فى بلاد تنتمى الأغلبية فيها لتلك "الثقافة". وأى شىء يعبر عن صورة الأغلبية يعد "انكماشًا"! ومن المستبعد أن نقيم مجتمعًا أو نبنى دولة فى ظل معتقدات كهذه، خاصة إذا سادت بين من هم فى هيكل السلطة؛ لذا فإنى أناشد هذا المنتدى أن يفكر بكل جد فى هذه الأشياء». (Nettleford, 1986: 9-10)

يلاحظ فى هذا التحليل أن تعريف الثقافة يعد محوريًا . ويود نيتلفورد أن يبنى ويصيغ هوية يسميها دولة أو مجتمعًا . وهذه بالطبع لغة فصحى ويبدو أنها تشير إلى الثقافة (التعريف الأول) ، وهو تعريف يؤكد على أوجه التماثل بين أهل جامايكا . إلا أنه يشير إلى أن الآخرين "ممن هم فى هيكل السلطة" وهم من جامايكا أيضًا يزعمون أنهم يتطلعون لنفس الشىء .

ويبدو أن كلتا الجماعتين تستعينان بالشعار القومى "شعب واحد من كثرة" بمعانٍ متضادة . فمن يطلق نيتلفورد عليهم "القلة المتميزة" يؤكدون على "التعددية" فى الداخل والوحدة فى الخارج ("التحرر من القهر الأجنبى") . ويقول نيتلفورد : إن هذا يهمل "الأغلبية السوداء المهمشة" التى تسعى "لإيجاد أطر اجتماعية اقتصادية وسياسية تضفى قيمًا سامية على الشخصية الإنسانية داخل جامايكا" (وهو ما قد يشير إلى زيادة فى المساواة الاقتصادية والاجتماعية).

كيف تفعل القلة المتميزة ذلك؟ "بنزع الصبغة السوداء عن روح الشعب" و"بالتأكيد المنافق على "التعددية" فى الشعار القومى وبالإخفاق فى تلقين حقيقة (حقيقة ليست عن تاريخ جامايكا ، بل عن تاريخ الأمريكتين وبالتالى فهى عن نسق عالمى) . وهذه الحقيقة

هى أن "ملايين من أهل غرب أفريقيا جلبوا كعبيد" فى حين أن "ملايين من الأوربيين جاءوا كسادة أو مستوطنين أو عمال معارين". وقد أدت المواجهات التاريخية بين هاتين الفئتين "فى جامايكا والكاريبى" إلى صوغ "نسيج حياة محلية حقيقية" . و"الأسود" هو المصطلح الذى يطلق على "الثقافة" الناجمة عن ذلك وليس "الانكماش" .

وهكذا فالمقصود هو أن تأكيد "اللون الأسود" باعتباره العنصر الغالب على "الثقافة" القومية لجامايكا (الثقافة هنا بتعريفها الأول) هو الصيغة التى يمكن "للغالبية المهمشة" أن تتطلع بها إلى حماية نفسها فى مواجهة مزاعم "القلة المتميزة" لكى تمثل "ثقافة" أرقى (التعريف الثانى) . من ثم فإن ما يبدو محلياً على مستوى النسق العالمى ("اللون الأسود") يساعد على تأكيد تيمة عالمية ("قيمٌ سامية على الشخصية الإنسانية") وهو ما يشير نيتلفورد إلى أنه من قبيل "الوعى بالعنصر" ولكنه ليس "عنصرية"، وهو ما يعترف بأنه يتطلب «توازناً دقيقًا بين الأحاسيس». وبهذا التفكير المعقد الذى يبدو صحيحًا فى رأينا فكلما زاد تمسك جامايكا "للون الأسود" زادت إصابتها بعمى الألوان (أو القيم الإنسانية) .

ولكن إلامَ يؤدى هذا النقاش؟ وأين هى نقطة عبور الخط من "الوعى بالعنصر" إلى "العنصرية"؟ فمن الواضح أن هناك حالات عديدة فى العالم يمكن اعتبار تأكيد "الثقافة" المحلية الخاصة "بالأغلبية" (القومية) واستبعاد الأقلية أو الأقليات فيها من قبيل القهر؟ أليست للبريتونيين حقوق "ثقافية" فى فرنسا والسويد وفنلندة، أو للآينو فى اليابان، أو للتاميل فى سريلانكا، أو للأكراد فى تركيا، أو للمجريين فى رومانيا؟

قد يوافق نيتلفورد على أن لكل هذه الجماعات المذكورة حقوقًا لتأكيد "ثقافاتها"، ولكنه سيظل يجادل بأن الموقف يختلف من الناحية التاريخية فى جامايكا. لماذا؟ لأن الأغلبية فيها "مهمشة" تاريخياً لا "الأقليات". ولو صح ذلك فإن العرق الزنجى أو أية محلية مماثلة قد تمثل نفى النفى كما يقول سارتر فى "أورفيوس الأسود" (1949)[1] .

إن ما يفعله استشهاد نيتلفورد هو أنه يوضح مدى تشابك خيوط الجدل الثقافى فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، وبالتالى مدى الحاجة للحرص إذا أردنا أن نتفهم هذه الساحة الإيديولوجية وأن نقومها .

(٤)

نود أن نأخذ كلاً من التناقضات الستة فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى وأن نبين أن إيديولوجيات العالمية والعنصرية تساعد على احتواء كل من هذه التناقضات وبالتالى سبب اعتبار الإيديولوجيتين ثنائيًا متكاملاً .

١ - لما كان الاقتصاد الرأسمالى العالمى نظامًا تاريخيًا واتسع الآن ليشمل العالم كله ، فمن اليسير أن نرى كيف تعكس العالمية هذه الظاهرة ، وهو ما يعد أحد أوضح تفسيرات هؤلاء الإيديولوجيين . ولدينا اليوم شبكة من الهيئات التابعة للأمم المتحدة تقوم على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى يؤكد على وجود كل من القيم والقانون الدولي لكل البشرية ، ولدينا توقيت ومقاييس مكانية عالمية ، ولدينا مجتمع علمى يؤكد القانون العالمى . إلا أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالقرن العشرين . فقد ظهرت العلوم العالمية فى القرن السادس عشر بل قبل ذلك بكثير . وقد كتب جروتيوس Grotius عن "قانون بحار" عالمى فى النصف الأول من القرن السابع عشر ، وهكذا .

وقد أقمنا فى الوقت نفسه شبكة من "الدول ذات السيادة" لها حدود إقليمية محددة ولها قوانين ومجالس ولغات وجوازات وأعلام وعملات قومية وبها فوق هذا وذاك مواطنون . وقد انقسمت أراضى العالم حاليـًا إلى وحدات من هذا النوع يزيد عددها اليوم على مائة وخمسين .

وهناك طريقتان للنظر إلى هذه الدول ذات السيادة التى يبلغ عددها المائة والخمسين أو يزيد . فقد ننظر إليها كمؤسسات قوية سبب وجودها هو تحديد شرعية القواعد العالمية . والسيادة معناها من الناحية النظرية حق تنفيذ ما تقرره السلطات الداخلية (ويتفق مع دستورها) داخل حدود الدولة . إلا أن هذه الوحدات التى تربو على المائة والخمسين تعد خفضًا هائلاً من عدد السلطات السياسية (وهو مصطلح غامض) التى قامت فى العالم منذ عام ١٤٥٠ مثلاً . وتشتمل كل من هذه الوحدات المائة والخمسين على مساحة كانت تضم أكثر من سلطة سياسية فى عام ١٤٥٠ ؛ لذا فإن معظم هذه الدول ذات السيادة تواجه مشكلة كيفية التعامل مع هذا "التكتل" التاريخى لما كان يمثل كيانات مستقلة فيما مضي. وكلها بلا استثناء تتكتل على أساس مبدإ المواطنة ، وهو مبدأ يؤكد - عادة - أن كل الأفراد الذين ولدوا داخل هذه الدولة مواطنون (بالإضافة إلى عدد آخر) وأن كل هؤلاء المواطنين يتمتعون بحقوق متساوية . وهكذا فإن كل دولة تنادى بعالمية المساواة بين المواطنين ، وكل الدول توافق على هذا المبدإ باعتباره قانونًا أخلاقيًا عالميًا .

ونستطيع أن نؤكد إذا شئنا أن مبدأ العالمية سواء على نطاق عالمى أو داخل كل من الدول ذات السيادة والتى تشتمل على نظام بين دولى يعد من قبيل النفاق . ولكن نظراً لوجود طبقية داخل النظام بين الدولى وطبقية بين المواطنين داخل كل دولة ذات سيادة ، فإن إيديولوجية العالمية لها أهميتها . فهي من ناحية تساعد على التهدئة والإيهام، ومن ناحية أخرى تمثل ثقلاً سياسيًا مقابلاً يمكن للضعيف أن يلجأ إليه فى مواجهة القوى .

أما العنصرية والتفرقة بين الجنسين كإيديولوجيا فتساعد بنفس القدر على احتواء التناقض الكامن فى إقامة دول ذات سيادة فى إطار نظام بين دولى يشتمل على تقسيم واحد للعمل. فالعنصرية والتفرقة بين الجنسين هما اللتان تضفيان الشرعية على صور اللا مساواة الحقيقية والطبقية الدائمة الوجود (ولو أنها دائمة التغير) سواء داخل النظام العالمى ككل أو داخل كل دولة ذات سيادة. ونحن نعلم أن الملونين خضعوا لاستعمار شكلى وللاستعباد والسخرة على مر تاريخ هذا النظام العالمي؛ ونعلم أن هناك صوراً عديدة للتمييز بين حركات الشعوب؛ ونعلم أن هذه الظواهر تم تبريرها بنظريات عنصرية يقوم بعضها على ما يشبه العلم (وبذلك فهى تخضع لإيديولوجيا العالمية) ويقوم بعضها الآخر على التحامل الشديد كالحديث عن "الخطر الأصفر" الذى شاع فى مناطق البيض فى العالم فى أوائل القرن العشرين .

وعلى مستوى الدولة، تعد ظاهرة التذرع بالعنصرية لتبرير طبقية سياسية واقتصادية واجتماعية داخلية أمراً شائعًا ولا يحتاج لمناقشته. وسنكتفى بالإشارة إلى شيئين . فحين لا تقوم الطبقيات الداخلية على لون الجلد، فقد تقوم على معايير محلية أخرى ، كما هو الحال فى أيرلندة الشمالية مثلاً . ثانيًا ، إن الإيديولوجيا العنصرية تتخذ نمطًا واحداً فى كل مكان، فى كل دولة على حدة وفى النظام بين الدولى ككل. ويقال إن جماعة ما قد تعد أدنى مرتبة من الناحية الوراثية أو "الثقافية" (الثقافة هنا بتعريفها الثانى) من جماعة أخرى بحيث يصبح من غير المتوقع أن تقوم الجماعة التى يقال إنها أدنى مرتبة بأداء أية مهام كالجماعة التى يفترض أنها الأرقى . ويقال إن هذا يصدق إما بصورة مطلقة أو لفترة طويلة فى المستقبل (فى انتظار عملية تعليمية طويلة المدى فى إذعان آخر لعقيدة عالمية) .

إذن فالعنصرية تستخدم كما نعلم جميعًا لتبرير هذه الطبقيات ، ولكن التفرقة بين الجنسين ؟ ! نعم ، والتفرقة بين الجنسين أيضًا وبعدة سبل . أولاً ، إذا أمعنا النظر فى المصطلح العنصرى سنجد أنه عادة ما يتدثر بلغة أحد الجنسين. "فالعنصر" الأرقى يعتبر أكثر ذكورة والأدنى أكثر أنوثة. والتفرقة بين الجنسين ضارب بجذوره بصورة

أعمق من العنصرية. ففى حين تخفق إحدى الإيديولوجيات العنصرية الخالصة فى الإقناع، قد يدعم أصحاب الإيديولوجيا فكرهم بإضافة نعرة التفرقة بين الجنسين ؛ لذا فإننا نسمع مزاعم بأن الجماعة السائدة أكثر عقلانية وتنظيماً واجتهاداً فى العمل وتحكماً فى النفس وأشد استقلالية ، فى حين أن الجماعة المسودة أكثر عاطفية وانغماساً فى الملذات وأشد كسلاً وأكثر فناً واعتماداً على غيرها. وهذه بالطبع هى نفس مجموعة السمات التى تزعم إيديولوجيا التفرقة بين الجنسين أنها تميز الرجل عن المرأة .

وهناك نقطة أخرى يلتقى عندها التفرقة بين الجنسين بالعنصرية. فالجماعة العرقية المسودة ونظراً لما توصف به من انغماس فى الملذات فهى تعد أشد جرأة من الناحية الجنسية (وتتميز بالميول الجنسية بجميع أشكالها) . من ثم فذكور الجماعة المسودة يمثلون تهديداً على إناث الجماعة السائدة اللاتى وإن كن إناثاً ولسن ذكوراً يتميزن بقدر من "التحكم فى النفس" أكبر مما يتميز به ذكور الجماعة المسودة . ولكن لما كنَّ أضعف من الناحية الجسدية فإنهن فى حاجة للحماية المادية من جانب ذكور الجماعة السائدة .

ومن الممكن أن نعكس هذا الجدل الخاص بالتفرقة بين الجنسين ونظل نبرر الطبقيات العالمية . فالآن ونتيجة للتطورات السياسية الأخيرة ، اكتسبت المرأة المزيد من الحقوق بمختلف أنواعها فى دول الغرب ، فإن القول بأنها لم تحظ بمثل ذلك سياسياً فى دول العالم الثالث يصبح هو نفسه تبريراً آخر للإيديولوجيا العنصرية .

٢ - يلاحظ أن التوسع التاريخى لاقتصاد رأسمالى عالمى يتمركز أساساً فى أوربا لضم مناطق أخرى من العالم قد خلق تناقضاً بين التحديث والتغريب . وأبسط السبل المتبعة للخروج من هذا المأزق هو التأكيد على أنهما متطابقان . فيتحقق "التحديث" فى آسيا أو أفريقيا بقدر ما تنغمس فى "التغريب" . أى أن أبسط حل يتبع هو القول بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية . وقد ظلت الإيديولوجيا عند هذا المستوى المبسط لفترة طويلة ، سواء اتخذت شكل التبشير المسيحى أو شعار "نشر الحضارة" الذى تبنته الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية .

ويتخذ هذا بالطبع فى بعض الحالات شكلاً أشد تعقيداً كالزعم بأن حضارة الغرب هى الوحيدة بين كل حضارات العالم التى استطاعت بصورة ما أن تتطور من الشكل قبل الحديث إلى الحداثة . وهذا هو المعنى الضمنى الواضح للاستشراق كأحد أفرع المعرفة . فلما كانت الثقافة الإسلامية والهندية والصينية ثقافات رفيعة ومعقدة لا يستطيع الغربى أن يفهمها إلا بعد دراسة طويلة وصعبة ومتعاطفة ،

فقد تدثر المستشرقون بشرعية المحلية وافترضوا أن هذه الثقافات الشرقية الرفيعة قد تجمدت تاريخيًا وعجزت عن التطور ولكن لا يمكن "تدميرها" إلا من خارجها . وهناك أشكال عديدة من النظرية الأنثروبولوجية - البحث عن الثقافة الأصيلة قبل اتصالها بغيرها والتفرقة العالمية للأنثروبولوجيا البنيوية بين الثقافات الباردة والحارة - أدت إلى نفس النتائج. فخرج الغرب إلى الحداثة ، أما الآخرون فلم يخرجوا إليها . لذا "فالحداثة" تتطلب "التغريب" ثقافيًا . ومن لم يعتنق إحدى ديانات الغرب عليه أن يتخذ إحدى لغاته . ومن لم يتخذ إحدى لغات الغرب فعليه على الأقل أن يتقبل تكنولوجيا الغرب التى يقال إنها تقوم على مبادئ العلم العالمية .

وفى نفس الوقت الذى كان أنصار الإيديولوجيات العالمية يبشرون فيه بمزايا التغريب أو "التكيف" ، كانوا أيضًا يبشرون بأبدية الاختلاف وبفضائله . وهكذا أمكن استغلال رسالة عالمية عن التعددية الثقافية لتبرير تربية جماعات عديدة فى "ثقافاتهم" المستقلة وإعدادهم لمهام مختلفة فى الاقتصاد الواحد . وتتمثل ذروة هذا النمط فى التمييز العنصرى بجنوب أفريقيا . إلا أن هناك أنماطًا أخرى منتشرة داخل النظام ولكنها قد تكون أقل تماسكًا .

كما يمكن تبرير العنصرية والتفرقة بين الجنسين برفض التغريب وهو ما قد يتخذ شكل مواقف إيديولوجية محلية (ما يعرف بصحوة التراث) تشمل تيمات عنصرية وتمييزية . وهنا نجد لدينا تبريرًا للطبقية العالمية . فيصبح مشروعًا أن تعامل إيران كدولة منبوذة ، لا لأن إيران تلجأ إلى أساليب "إرهابية" على الساحة الدولة وحسب ، بل لأن المرأة الإيرانية مطلوب منها أن ترتدى الحجاب .

٣ - تعد مسألة دفع العمال لمزيد من العمل بأجور أقل مشكلة صعبة . فهى تتنافى مع طبيعة رعاية المرء لمصلحته الشخصية ؛ لذا فالمشكلة تتلخص فيما إذا كان ثم حافز إيديولوجى يساعد على تحقيق هذا الهدف التعارض لرأس المال العالمى . ولننظر إلى السبل التى تتبعها العالمية والعنصرية للوصول إلى هذه الغاية .

إن العالمية قد تصبح حافزًا لمزيد من الإنتاج بقدر ما يتم التبشير بأخلاقيات العمل كواسطة للحداثة . فمن يتميزون بالكفاءة ويتفانون فى عملهم يمثلون قيمة لها مكانتها العالمية ويقال إنهم مفيدون للجميع من الناحية الاجتماعية ، ويصدق ذلك على المستويين الفردى والجماعى على السواء ؛ لذا فالدول التى تأتى متأخرة على سلم طبقية النظام العالمى والجماعات التى تحتل مرتبة دنيا على سلم طبقية الدول تتم مناشدتها أن تتغلب على تخلفها بالانضمام إلى الروح العالمية. وبدخولهم ساحة "التنافس" فى السوق قد ينال الأفراد والجماعات ما ناله الآخرون بالفعل ، وبالتالى فسيصلون يومًا إلى المساواة . وحتى ذلك الحين تظل اللا مساواة قدرًا محتومًا عليهم .

وهكذا فإن أخلاقيات العمل العالمية تبرر كل أشكال اللا مساواة السائدة ، لأن تفسير أصلها يكمن في التبني غير المتكافئ تاريخياً لهذا الحافز من جانب الجماعات على اختلافها. والدول والجماعات الأفضل حالاً من غيرها تنال هذه الميزة بأسبقية التزامها بأخلاقيات العمل العالمية وقوته وثباتها عليه. أما الأسوأ حالاً ومن يتلقون أجوراً أقل فهم في هذا الوضع لأنهم يستحقونه. وهكذا فوجود الدخول غير المتساوية لا يصبح مثالاً على العنصرية والتفرقة بين الجنسين، بل على المعيار العالمي لمكافأة الكفاءة. فقلة الدخل سببها قلة العمل والكسب .

إلا أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين يكملان هذه النظرية العالمية تماماً. وهما حين يوضعان في أطر مؤسساتية يخلقان علاقة متبادلة بين المكانة الدنيا والدخل المحدود ؛ لذا فإن من يقفون على الطرف الأدنى من الميزان يمكن تمييزهم بسهولة بما قد يطلق عليه المعايير الثقافية (الثقافة بالتعريف الثاني) . وهنا تصبح الثقافة (بالتعريف الثاني) هي تفسير السبب. فالسود والمرأة يتلقون أجوراً أقل لأنهم إنتاجهم أقل وبالتالي فهم يستحقون الأقل. وهم يبذلون جهداً أقل في أعمالهم لأن هناك شيئاً إن لم يكن في تكوينهم البيولوجي ففي "ثقافتهم" على الأقل يلقنهم قيماً تتنافى مع أخلاقيات العمل العالمية .

ويمكن أن ندرج الجماعات المسودة في قهرها. فهي بقدر ما تعمل على دعم تميزها كجماعات "ثقافية"، وهو أحد أنماط التعبئة السياسية ضد حالة اللا مساواة، فإنها تنشئ أعضاءها على تعبيرات ثقافية تميزهم عن الجماعات المسودة، وبالتالي على بعض القيم التي تنسبها إليهم النظريات العنصرية والتمييزية . وهم يفعلون ذلك بناءً على المبدإ العالمي الخاص بالمشروعية المتكافئة لكل صور التعبير الثقافية .

٤ – والحداثة كتيمة عالمية محورية تعطي الأولوية للجدة والتغيير والتقدم . وكانت شرعية الأنظمة السياسية عبر العصور تستمد من المبدإ العكسي تماماً ، أي من القدم والاستمرارية والتراث . وكانت هناك مباشرة في الأنماط قبل الحديثة للمشروعية لم يعد لها وجود حالياً . والشرعية السياسية هدف شديد الغموض في واقع الاقتصاد الرأسمالي العالمي ، إلا أن الدول تسعى دائماً لتحقيقه بالطبع . فوجود درجة من الشرعية يعد عنصراً لازماً لاستقرار كل الأنظمة .

وهنا يمكن للثقافة (التعريف الأول) أن تكون ذات فائدة. ففي غياب شرعية الأنظمة الملكية الأرستقراطية حيث تقوم السلطة الحقيقية – عادة – بتحديد حدود الشرعية يصبح البديل روحاً جماعية أو "أمة" افتراضية تضرب بجذورها في الماضي . وقليل من الحكومات في تاريخ الاقتصاد الرأسمالي العالمي أخفقت في اكتشاف قدرة

الروح الوطنية على تحقيق التماسك . وكثيراً ما تلقى الوطنية الدعم من العنصرية (الشوڤينية المغالية ورفض المواطن للغرباء والمهاجرين) والتفرقة بين الجنسين (الطبيعة الزواجية المفترضة للذكور) وقد تتحول الوطنية نفسها إلى عنصرية .

أما فى العالم الحقيقى للاقتصاد الرأسمالى العالمى وفى ظل قيام الدول وسقوطها المعتاد هناك مجموعة من النزعات الوطنية لا تقدم الكثير من التفسير ، وخاصة للخاسرين فى التحولات الدورية . وهنا يمكن استعادة الشرعية باللجوء إلى مبادئ التغيير السياسى والاجتماعى الملائم يساعد على التطور القومى (لأول مرة أو مرة أخري) بإحداث تغيير فى بنية الدولة ("ثورة") . وهكذا باللجوء للثقافة (التعريف الثانى) تقوم العناصر المتقدمة فى الأمة بوضع الدولة على طريق التقدم العالمى .

وهذه "الثورات" بالطبع تساعد على استعادة الشرعية أو خلقها بالسعى لتحويل وضع الدولة فى النظام الطبقى للنسق العالمي . وإذا أخفق ذلك ، يمكن للثورة أن تخلق تراثًا خاصًا عن نفسها وتربط هذا المديح للذات بتاريخ الدولة بعد إعادة النظر فيه . وإذا كانت الثقافة (التعريف الثانى) غير فعالة أو فقدت فعاليتها ، يمكن اللجوء للثقافة (التعريف الأول) .

٥ - يتسم الاقتصاد الرأسمالى العالمى باللا مساواة فى توزيع الثواب . إنه بؤرة استقطاب متزايد للثواب على مر التاريخ . إلا أن هناك لا تماثل بين الموقف على مستوى الاقتصاد العالمى ككل ونظيره على مستوى الدول ذات السيادة كل على حدة التى تشكل النسق بين الدولى . فعلى مستوى الاقتصاد العالمى يبدو واضحًا أن الهوة فى الدخل بين دول القمة ودول القاع على الهرم الطبقى قد اتسعت بدرجة كبيرة بمرور الوقت، فى حين أن هذا لا يصدق بالضرورة فى داخل بنية كل دولة. ومع ذلك فمن المبررات الأخلاقية للاقتصاد الرأسمالى العالمى التى يستعان بها فى تبرير زيادة الإنتاج بأجور أقل انحسار صور اللا مساواة فى الثواب بمرور الوقت وهذه الصور من اللا مساواة تعد ظاهرة انتقالية عابرة على الطريق إلى مستقبل أكثر رخاءً ومساواة .

وهنا مرة أخرى نجد اختلافًا واضحًا بين الإيديولوجيا الرسمية والواقع التطبيقى . فكيف تم احتواء ذلك؟ كان خط الدفاع الأول دائمًا هو الإنكار . ويعد ارتفاع مستوى المعيشة خرافة محورية فى النسق العالمى ، ويدعمها كل من خفة اليد الحسابية واستحضار الإيديولوجيتين المتلازمتين العنصرية والتفرقة بين الجنسين .

وخفة اليد الحسابية مباشرة للغاية ، وهى على المستوى العالمى تتكون أولاً من كل ما يتحدث عن البسط لا عن المقام ويتجاهل تشتت المنحنى . ونحن نتحدث عن البسط عندما نشير إلى حجم الإنتاج العالمى الموسع أو إجمالى القيمة المنتجة بينما نخفق فى قسمته على سكان العالم. ونحن نحلل نوعية الحياة بملاحظة بعض الاتجاهات الطولية

بينما نفشل فى إحصاء اتجاهات أخرى . وهكذا فإننا نقيس سن الوفاة أو سرعة السفر ولكننا لا نقيس متوسط عدد ساعات العمل فى السنة أو فى العمر أو ظروف البيئة .

إلا أن خفة اليد الحقيقية هى الانشغال بالمقاييس القومية لا العالمية، وهو ما يشتمل على خداع مزدوج . أولاً ، فى نسق عالمى استقطابى متفاوت هناك تشتت جغرافي. لذا فمن الممكن للدخل الحقيقى - كالدخل المقيس بإجمالى الناتج القومى للفرد مثلاً - أن يرتفع فى بعض الدول بينما ينخفض فى غيرها وفى النسق ككل . ولكن لما كانت الدول التى يرتفع فيها هى أيضًا تلك التى تتم دراستها وملاحظتها وقياسها بصورة مستفيضة ، فمن السهل فهم كيفية رسوخ الأحكام التعميمية السطحية الزائفة . وعلى الرغم من النظم الإحصائية الأفضل لدول المركز هذه ، فمما لا شك فيه أنها لا تقيس عنصر غير المواطنين ضمن السكان (وهم مقيمون غير شرعيين فى الغالب) . ولما كان هذا هو أضعف عنصر يصير التحيز واضحًا .

ولايزال سوء فهم الواقع مجرد خط دفاع أول يصعب تعزيزه ؛ لذا فقد وضع مخطط عالمى "للنزعة التنموية" فى السنوات الخمسين الماضية، وتمت الدعاية له بما يضفى الشرعية على الاستقطاب . وعند هذه النقطة ندرك تكرارية نمط التبرير الإيديولوجي . فهناك أولاً ، الموضوع العالمى . فكل الدول تستطيع أن تنمو؛ بل كل الدول ستنمو. وحينئذ تأتى الموضوعات العنصرية . فإذا كانت بعض الدول قد نمت قبل غيرها أو أسرع من غيرها، فهذا مرجعه أنها فعلت شيئًا أو سلكت سبيلاً مختلفًا ؛ فهى أكثر فردية أو انفتاحًا أو عقلانية أو "حداثة". وإذا نمت الدول الأخرى بصورة أبطأ، فإن هذا يرجع لوجود شيء فى ثقافتها (التعريف الأول على مستوى الدولة والثانى على مستوى العالم) يمنعها أو منعها من أن تصبح "حديثة" كغيرها من الدول .

إذن فتأرجح التفسير الإيديولوجي يستمر فى المستقبل الافتراضى . وإذا كانت كل الدول تستطيع أن تنمو، إذن كيف ينمو المتخلف؟ بنسخ ما فعله من حققوا النمو ، أى بتبنى الثقافة العالمية للعالم الحديث بعون من الأكثر تقدمًا (الثقافة الحالية الأرقى ، التعريف الثانى) . وإذا لم تحرز تقدمًا على الرغم من هذا العون، فهذا بسبب "عنصريتها" المتمثلة فى رفضها للقيم العالمية "الحديثة" بما يبرر ازدراء الدول "المتقدمة" لها أو تعطفها عليها . وأية محاولة فى دولة "متقدمة" لفهم "التخلف" من زاوية غير الرفض العمد "للحداثة" توصم "بحب التخلف" Third-Worldism أو بالعنصرية المضادة أو اللا عقلانية . وهو نسق تبريرى محكم لأنه "يلقى اللوم على الضحية" وبالتالى فهو ينكر الواقع .

٦ وأخيراً نعود إلى التناقض بين اللا نهائية والموت العضوي. فأية نظرية عن التوسع اللا متناهى تعد من قبيل المقامرة ؛ فهى مستحيلة فى عالم الواقع. كما أنه بقدر ما تبدو النظرية متوافقة مع الواقع الوجودى للاقتصاد الرأسمالى العالمى كنظام عالمى ، فإنها لا تبدى توافقًا مع واقع الدول كل على حدة. فحتى أقوى الدول وأغناها تنهض وتضمحل. ونحن الآن نعيش بدايات الاضمحلال النسبي الطويل المدى للولايات المتحدة التى لم تصبح القوة المهيمنة فى النظام العالمى إلا مؤخراً .

وهكذا فلابد للنظام العالمى ككل أن يتعامل مع مشكلة زواله المحتوم ولابد للدول القوية أن تتعامل فى إطار النظام القائم مع مشكلة اضمحلالها النسبي. والمشكلتان مختلفتان تمامًا ولكنهما ملتحمتان وهناك لبس بينهما. وهناك طريقتان للتعامل مع الزوال أو الاضمحلال: إما إنكارهما أو تقبل التغيير.

ومرة أخرى فالعالمية والعنصرية -التفرقة بين الجنسين هما إيديولوجيتان محافظتان. أولاً ، تساعد إيديولوجيا العنصرية والتفرقة بين الجنسين على دعم الإنكار. فالزوال أو الاضمحلال وهم عابر ينجم عن ضعف القيادة اللحظي، ويقال إنهما لا يحدثان فى ظل قوة الثقافة (بتعريفها الثانى) السائدة أو تفوقها. ولو حدث فعلاً فهذا يرجع إلى أن الثقافة (بتعريفها الأول) قد تخلت عن مكانها لإنسانية عالمية وهمية على أمل واه بإيجاد ثقافة عالمية (بالتعريف الأول). وهكذا يقال إن الزوال أو الاضمحلال اللذين تمّ الاعتراف باحتمال حدوثهما يعزيان إلى ضعف التأكيد على الثقافة (بتعريفها الثانى) وبالتالى إلى منح الحقوق السياسية للجماعات العرقية "الأدني" أو "المرأة". وفى هذه الصورة من الإيديولوجيا يعد الزوال أو الاضمحلال عكسيًا ولكن إلى صورة من العنصرية والتفرقة بين الجنسين أشد سفوراً ، وهو لب ما يعرف حاليًا باليمين المتطرف أو الفاشى الجديد .

وهناك صورة عالمية لهذا الإنكار . فالزوال أو الاضمحلال ربما لم ينجما عن درجة متزايدة من المساواة السياسية ، بل عن درجة متنامية من المساواة الفكرية . وإنكار تفوق النخبة العلمية وما يترتب على ذلك من حقها فى إملاء السياسة العامة هو محصلة إنكار لا عقلانى تناقضى للثقافة العالمية (بالتعريف الأول) والقائمين على نشر الثقافة (بالتعريف الثانى) على مستوى العالم . وتعد المطالبة بالتحكم الشعبى فى النخب التكنوقراطية عودة "للبدائية" قبل الحديثة. وهذا هو لب ما يعرف اليوم باسم الاتجاه المحافظ الجديد .

ولكن إذا كانت الصور "المحافظة" من الإيديولوجيات غير كافية لهذه المهمة، يمكن الدفع بصور "تقدمية". وليس من الصعب "تقبل" "التحول" بطرق تعزز النسق. فهناك

النمط العالمى الذى يعد التحول التقدمى فيه أمراً محتوماً . وقد يؤدى ذلك من ناحية إلى تأجيل التحول حتى تتوفر "شروط" التحول؛ ومن ناحية أخرى إلى مقاييس وقتية يتمثل واقعها فى تدهور الأوضاع على أساس أن هذا "يعجل" بالوفاء بالشروط . وقد شهدنا عدداً من حركات كهذه .

وأخيراً فقد يكون "لتقبل" الانتقال نفس التأثير المحافظ فى صورة عنصرية. ويمكن القول إن الجماعات "المتقدمة" حاليًا هى وحدها التى تستطيع أن تتولى قيادة "التقدم" القادم المفترض . من ثم فالانتقال إلى عالم جديد لن يتحقق إلا على أساس الثقافة القائمة (بالتعريف الثانى) حاليًا. أما المناطق "المتخلفة" فلابد أن تخدم نظيراتها "المتقدمة" إبان عملية الانتقال .

(٥)

إذن فإيديولوجيتا العالمية والعنصرية – التفرقة بين الجنسين المتلازمتان يمثلان وسيلة شديدة القوة لاحتواء التوتر التناقضى فى النسق العالمى . إلا أنهما أيضًا إيديولوجيتان للتغيير والتحول بتغطيتهما المختلفة قليلاً لنظرية التقدم وإيقاظ وعى الجماعات المقهورة، وهو ما أدى إلى استخدامات شديدة التناقض لهاتين الإيديولوجيتين من جانب معارضى النسق القائم والحركات المناهضة للنسق. وهذا الجانب الأخير من ساحة المعركة الإيديولوجية هو الذى نريد العودة إليه الآن .

إن الحركة المناهضة للنسق هى حركة تسعى لتغيير النسق. والحركة المناهضة للنسق هى فى الوقت نفسه من نواتج النسق. فأية ثقافة تلك التى تجسدها حركة كهذه؟ من ناحية الثقافة (بالتعريف الأول) يصعب الزعم بأن الحركات المناهضة للنسق يمكن أن تجسد أية ثقافة غير ثقافة الاقتصاد الرأسمالى العالمى . كما يصعب معرفة الطريقة التى تعبر بها عن إيديولوجيتى العالمية والعنصرية – التفرقة بين الجنسين المتلازمتين .

أما من ناحية الثقافة (بالتعريف الثانى) فهى تدعى خلق ثقافة جديدة ، ثقافة من المقدر لها أن تصبح ثقافة (بالتعريف الأول) العالم فى المستقبل . وقد سعت لتطوير هذه الثقافة الجديدة من الناحية النظرية . فأقامت مؤسسات صممت لتنشئة أعضاء وأنصار لهذه الثقافة الجديدة . إلا أنه ليس من اليسير بالطبع معرفة ما ستكون عليه الثقافة أو أية ثقافة مستقبلية . فنحن نرسم صور مدننا الفاضلة فى ضوء ما نعرفه حاليًا ، ونبالغ فى وصف جدة ما ندافع عنه ، ونتصرف فى النهاية كأسرى لواقعنا الراهن بسماحنا لأنفسنا بالاستغراق فى أحلام اليقظة .

وليس هذا بلا هدف تمامًا ، ولكن من المؤكد أنه ليس دليلاً أكيدًا للسلوك السليم. فما فعلته الحركات المناهضة للنسق إذا أخذنا فى الاعتبار أنشطتها العالمية على مدار مائة وخمسين عامًا يتلخص فى التحول إلى عوامل لتحقيق الحلم الليبرالى بينما تتظاهر بأنها من أعنف نقاده. ولم يكن هذا وضعًا مريحًا . فالحلم الليبرالى – وهو من نواتج الرؤية العالمية الإيديولوجية الرئيسية داخل الاقتصاد الرأسمالى العالمى – يتمثل فى أن العالمية ستنتصر على العنصرية والتفرقة بين الجنسين، وهو ما ترجم إلى حتميتين استراتيجيتين هما انتشار "العلم" فى الاقتصاد وانتشار "التكيف" على الساحة السياسية .

كانت عبادة العلم من جانب الحركات المناهضة للنسق – كإطلاق ماركس اسم "الاشتراكية العلمية" على أفكاره – تعبيرًا طبيعيًا عن انتصار فكر التنوير بعد ١٧٨٩ فى النسق العالمى . وكان العلم يولى وجهه نحو المستقبل ، ويبحث عن الحقيقة الكلية

عن طريق كمال القدرات البشرية ؛ وكان شديد التفاؤل. وربما كانت لا نهائية طموحاته بمثابة إشارة تحذير لارتباط هذا النوع من العلم بالنسق العالمى . إلا أن المفكرين المناهضين للنسق كانوا يفسرون هذا الارتباط بأنه كبوة عابرة أو لا عقلانية وقتية محكوم عليها بالزوال .

لم تكن المشكلة كما كانت تراها الحركات المناهضة للنسق تتمثل فى كثافة تواجد العلم بل ندرته. فكان استثمار الاجتماعى فى العلم لايزال قليلاً . ولم يكن العلم قد تغلغل بعد فى أركان الحياة الاقتصادية بدرجة كافية. وكانت لاتزال هناك مناطق فى العالم محرومة منه. ولم تكن نتائجه مطبقة على نطاق واسع. وكانت الثورة - سواء اجتماعية أو قومية أو كلتيهما معًا - ستطلق العلماء فى نهاية الأمر ليبحثوا ويطبقوا حقائقهم العالمية .

وعلى الساحة السياسية كانت المشكلة الجوهرية تُفسر بأنها إقصاء . والدول وصيفات للأقليات ؛ وكان لابد من جعلها أداة للمجتمع ككل وللبشرية كلها . وكان المعدمون مستبعدين . ادمجوهم! وكانت الأقليات مستبعدة ، اشملوها ! وكانت المرأة تنحَى جانبًا . اشركوها! فالكل سواء . والطبقات السائدة تملك أكثر من غيرها . انشروا المساواة ! ولكن إذا تساوى السائد والمسود فلم لا تتساوى الأقليات بالأغلبيات والمرأة بالرجل ؟ فكانت المساواة تعنى من الناحية العملية دمج الضعفاء فى نموذج الأقوياء. وكان هذا النموذج يبدو مثل "كل إنسان" - الإنسان الذى لا يملك إلا القليل ولكنه يكفيه، ويكد فى عمله ويتحلى بالخلق القويم والإخلاص لأسرته (وأصدقائه والجماعة ككل) .

وهذا السعى إلى العلم والتكيف أو ما نعتبره تحقيقًا للحلم الليبرالى كان كامنًا فى أعماق الوعى وفى السلوك العملى للحركات المناهضة للنسق فى العالم منذ نشأتها فى أواسط القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية على الأقل. ومنذ ذلك الحين وخاصة منذ الثورة الثقافية العالمية لعام ١٩٦٨ ، بدأت هذه الحركات أو بعضها فى الشك فى جدوى "العلم" و"التكيف" كهدفين اجتماعيين. وكان يتم التعبير عن هذه الشكوك بصور شتى . فأثارت حركات الخضر والحركات الثقافية المضادة التساؤلات حول الفائدة الكامنة فى التمسح فى العلم فى القرن التاسع عشر. وأخذت الحركات الاجتماعية الجديدة العديدة (كالحركات النسائية وحركات الأقليات) تصب ازدراءها على دعاوى التكيف بسبل شتى .

ومع ذلك وهذه هى النقطة الحاسمة ، فبانتصار الثقافة (بالتعريف الأول) ترددت الحركات المناهضة للنسق فى قطع الطريق إلى نهايته ؛ وذلك لأسباب منها أن أولويات

نوع من الحركات المناهضة للنسق كانت غالبًا تتناقض مع أولويات نوع آخر (كعلماء البيئة فى مواجهة حركات التحرر العالمية) . كما أن كل نوع من الحركات كان منقسماً على نفسه . وكان الجدل داخل الحركات النسائية أو حركات السود حول قضايا من قبيل التحالفات السياسية أو الرغبة فى تشريعات "تحمى" الجماعات "الضعيفة" بمثابة أمثلة على التناقضات التكتيكية بين هذه الحركات .

وطالما ظلت الحركات المناهضة للنسق على مستوى التناقضات التكتيكية حول القيم الإيديولوجية لنسقنا العالمى ، وطالما ظلت غير متأكدة من كيفية الاستجابة للحلم الليبرالى بالمزيد من العلم والمزيد من التكيف ، يمكن القول إنها ليست فى وضع يسمح لها بخوض حرب من أجل مكان بجوار القوى الداعمة للا مساواة فى العالم. فهى بهذا التناقض تتخلى عن تساميها الثقافى على خصومها . وقد يواصل أنصار النسق الزعم بأن النزعة العلمية والتكيف يمثلان القيمتين الحقيقيتين للثقافة (بالتعريف الأول) العالمية وأن القائمين عليها هم أهل الثقافة (بالتعريف الثانى) وكبار كهنة هذه الثقافة (بالتعريف الأول). وطالما ظل هذا سارياً فإننا جميعاً نظل أسرى الإيديولوجيات المتلازمة (والتناقض الزائف) بين العالمية والعنصرية - التفرقة بين الجنسين .

إن الفخ الثقافى الذى وقعنا فيه هو فخ قوى تراكمت فوقنا فيه أغصان كثيفة تخفى عنا حدوده ووحشيته . فهل يمكن لنا أن نتحرر منه ؟ نعتقد أن هذا ممكن ، ولو أن كل ما فى استطاعتنا هو أن ندل على بعض الاتجاهات لو تحركنا صوبها قد نجد سبلاً للخلاص .

ويبدو أن وراء النزعة العلمية هناك علم أوسع نطاقًا، علم سيتمكن من التصالح مع العلوم الإنسانية بحيث نتغلب على ما يصفه سنو (C. P. Snow, 1959) بانقسام الثقافتين (المصطلح هنا بالتعريف الثانى) . وربما كان علينا أن نعكس تاريخ العلم ونعود من الأسباب إلى النتائج النهائية. وأعتقد أننا بذلك قد نتمكن من محو كل ما هو عارض (أى كل ما هو غربي) لنكتشف إمكانات جديدة، وهو ما قد يعد لقاء بين حضارات العالم. وهل ستنشأ بعض الأشياء "العالمية" من هذا اللقاء؟ من يدرى؟ بل من يعلم ما هو الشىء "العالمي"؟ وفى لحظة من تاريخ العالم بدأ علماء الطبيعة فيها أخيراً فى الحديث عن "سهم الزمن" من ذا الذى يستطيع أن يقول إن هناك قوانين ثابتة للطبيعة ؟

وإذا عدنا إلى البدايات الميتافيزيقية ونعيد فتح مسألة طبيعة العلم، فمن المحتمل أن نوفق بين فهمنا لأصول شرعية خصوصيات الجماعة وإحساسنا بالمعانى الاجتماعية والنفسية والبيولوجية للإنسانية . ونعتقد أننا قد نخرج بمفهوم عن الثقافة ينكر التعريفين .

كنا نتمنى أن نعرف بوضوح كيف يتم ذلك أو إلام يؤدى . إلا أننا نحس بأن نسقنا العالمى فى المصطلحات الثقافية فى حاجة "لجراحة". وما لم "تنفتح" بعض فرضياتنا الثقافية المسلم بها فإننا لن نتمكن من تشخيص صور النمو السرطانى وبالتالى سنعجز عن الخروج بالعلاج المناسب. وربما كان من غير الحكمة أن ننهى مقالنا بهذا التشبيه الطبى . فالطب كفرع من أفرع المعرفة قد أعلن حدوده بصورة واضحة . ومن ناحية أخرى فإن فن الطب يمثل رد الفعل الإنسانى الخالد للمعاناة والموت والتحول، وبالتالى فهو تجسيد للأمل مهما كانت ضرورة دعمه بالوعى بالحدود البشرية .

هوامش

نشر هذا المقال أيضاً بالدورية اليابانية *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, Vol. XXI (أغسطس ١٩٨٩).

(١) يطلق سارتر (Jean-Paul Sartre, 1949: 237) على النزعة الزنجية اسم "العنصرية المضادة للعنصرية".

المصادر والمراجع

Hopkins, Terence, K. and Wallerstein, Immanuel (1987) 'Capitalism and the incorporation of new zones into the world-economy', *Review* 10 (5/6): 763-79.

Mintz, Sidney W. (1988) *The Power of Sweetness and the Sweetness of Power* . 8th Duijker Lecture. Deventer: Van Loghum-Staterus.

Nettleford, Rex (1986) 'Building a nation, shaping a society', pp. 9-10 in J. Wedderburn (ed.), *A Carribean Reader on Development*. Kingston.

Sartre, Jean-Paul (1949) 'Orphée noir', pp. 229-88 in *Situations* , III. Paris: Gallimard.

Snow, C. P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution* . New York: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1982) 'Crisis as transition', pp. 11-54, esp. 12-22 in S. Amin et al. (eds), *Dynamics of Global Crisis* . New York: Monthly Review Press.

Wallerstein, Immanuel (1988) 'The ideological tensions of capitalism: universalism versus racism and sexism', pp. 3-9 in J. Smith et al. (ed.), *Racism, Sexism and the World-System* . Westport, CT: Greenwood Press.

عمانويل فالرشتاين هو مدير مركز فرناند براودل ومؤلف كتاب The Modern World-System (النسق العالمي الحديث) .

الثقافة والنسق العالمى

روى بوين

يبدأ مقال عمانويل ڤالرشتاين بإيراد عبارة لسيدنى مينتس تفيد ما معناه أن ما هو عالمى هو "قدرتنا على خلق واقع ثقافى" . إلا أن هذه الرؤية لا تساعد تأملات ڤالرشتاين عن الثقافة. والموضوع الأدق لمقاله يشير إلى قدرتنا على الاستعانة باستراتيجيات ثقافية فى خداعنا لأنفسنا وللآخرين .

يبدأ ڤالرشتاين بعرض رؤية بنيوية وأحادية عن الثقافة التى تعد فى رأيه مفهوماً يشير إما إلى سمات مشتركة داخل جماعة وتميز هذه الجماعة عن غيرها من الجماعات أو إلى تمييز طبقى داخل الجماعات التى ترجح مجموعة من السمات على غيرها . ومن الأمثلة على التعريف الأول للمفهوم انتشاره كتعبير دلالى فى مقارنة بين القيم المشتركة لإحدى قبائل الأمريكيين الأصليين وأنماط حياتها والقيم المشتركة للجيل الأول والأجيال التالية من المستوطنين البيض فى أمريكا الشمالية. ومن الأمثلة على التعريف الآخر للمفهوم استخدامه فى مقارنة ثقافة الأسرة البرجوازية فى العصر الڤكتورى بقيمها الخاصة بالعمل والمراسلات والفن والطاعة، وعدم وجود المقاييس التى من المعتقد أنها متأصلة فى الطبقة الدنيا فى العصر الڤكتورى . وهذان فى رأى ڤالرشتاين هما وجها مفهوم الثقافة؛ حيث يمثل الأول التوافق داخل جماعة ما ، بينما يمثل الآخر الانقسام . إلا أن النقطة الأهم هى أنه يرى أن مثل هذه الأحكام الثقافية توحى ضمناً بالمكانة والأهلية بكل ما يتيحه ذلك من عقلنة أو رفض مبرر .

ويرى ڤالرشتاين أن هناك لبساً فكرياً قديماً بين تعريفى فكرة الثقافة ، ويذهب إلى أن هذا ربما كان نتيجة للتطور التاريخى للنسق العالمى وانعكاساً لمنطقه .

وهذا مبحث شديد الاتساع ولكن لا يسهل تأكيده . فنظرة على الكتاب المقدس أو جمهورية أفلاطون أو شكسبير أو كنفوشيوس تكفى لتأكيد أن قضايا التماسك أو الانقسام الداخلى فى جماعة ما وقضايا التمييز بين الجماعات المختلفة كانت دائماً

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 57-62.

محوراً سواء لأسلوب فهم الأفراد أو الجماعات لأنفسهم أو لمختلف المناورات البلاغية المتاحة لمن يسعون لإقناع غيرهم بأولوية مجموعة ما من السلوكيات عن غيرها بالنسبة للجماعة. وإذا لم يكن لمفهوم الثقافة سوى هذين الوجهين، فهناك شك فى أن تفسيرهما بمنطق النسق العالمى الحديث يعد خادعًا إلى حد ما ، لأن المكانة الداخلية والخارجية للجماعة كانت دائمًا مرحلة أساسية فى كل العمليات الاجتماعية. وإذا كان ثم لبس فكرى واحد يتعلق بمفهوم الثقافة، فالأرجح أنه يعزى لعوامل تتصل بالوجود الاجتماعى لا بالتطور التاريخى الحديث نسبيًا .

ولكن أليس لمفهوم الثقافة سوى هذين التعريفين؟ فإذا كان مفهوم الثقافة لا يتعلق إلا بمسائل التوافق الداخلى والخارجى فربما كانت الإجابة على ذلك بالإيجاب. ولكن ألا تتعلق الثقافة أيضًا بتحديد الاهتمامات التى تعتبر حيوية ومستقلة وخاصة بالنسبة للعناصر الساعية إليها (فى إطار مركب ثقافى اجتماعى تاريخى معين)؟ وعلى مستوى آخر لا يتحتم إدراج البيئة المادية ضمن أى فهم عام للثقافة، ولا حاجة بنا فى هذا المقام للعودة للأنثروبولوجيا القديمة بمقال روسو "مقال عن أصل اللغات"، فزيادة التحول الحضرى كما يذكرنا ديڤيد هارڤى (David Harvey, 1985) يجعل من الحضر المستوى الأول للفعل وتشكيل الوعى الاجتماعى . موجز القول إن تأمل مفهوم الثقافة يبين حتمًا أن توافق الجماعة مقارنة بغيرها من الجماعات وتنافر الجماعة بالمقارنة بتكوينها الذاتى لا يمثلان وحدهما التعريفين الأساسيين لمفهوم الثقافة. فإذا كانت هناك محاولة لإيجاد تعريف أساسى أو أكثر، فربما كانت تقوم على فكرة - ضمنية فى إطار التراث الأنثروبولوجى كله وحتى فى نسختها عند ليڤى شتراوس - تتعلق بالوصف الدقيق: فالثقافة هى ما يحتاج لوصف وما لا سبيل لتوقعه على أساس فرضية نظرية ما .

وإذا عدنا للكتَّاب المهتمين بالثقافة تحت شعار توافق الجماعة مقارنة بغيرها من الجماعات وتنافر الجماعة بالمقارنة بتكوينها الذاتي، فلابد من الشك فى تأكيد ڤالرشتاين على وجود لبس فكرى قديم حول الفكرة. فكان دلثى Wilhelm Dilthey مثلاً والذى كان يكتب فى عام ١٨٨٣ شديد الوضوح فى تأكيده على وجود صيغ بديلة للتفكير :

> «فى علوم أنساق الثقافة لا يتم التفكير فى العناصر النفسية عند مختلف الأفراد إلا فيما يتصل بدورهم فى نسق من الأغراض. وهناك طريقة للنظر إلى الأمور غير هذه ، وهى تلك التى تأخذ فى اعتبارها التنظيم الخارجى للمجتمع، أى علاقات الجماعة، وللارتباط الخارجى والسيطرة وإخضاع الإرادات فى المجتمع. وينشط هذا الاتجاه التجريدى كلما ميزنا التاريخ السياسى عن التاريخ الثقافى» (Dilthey, 1988: 115)

وهذه النقاط لا تمثل أهمية كبرى بالنسبة لڤالرشتاين، فهو يرى أن مفهوم الثقافة لا يستحق الجهد، ويتساءل ما الدليل الذى يمكن تقديمه ليثبت أن جماعة ما لها ثقافة؟ ويتساءل أيضًا هل يمكن لنا أن ندير مفهوم الثقافة بحيث يمكن الاستعانة به فى صوغ عبارات أكثر تفاهة ؟ وتدل ردود أفعاله السلبية تجاه هذه التساؤلات الإيجابية على ضيق فى التوجه لدرجة أن الفوارق بين الجماعات لا تخدم السعى إلى فهم تاريخى والاختلافات الثقافية داخل الجماعات تقوم بدور غطاء إيديولوجى لتعزيز المصالح. ألم يقرأ ڤالرشتاين ماكس ڤيبر أو يفكر فى آليات الموقف أو يصغى إلى نصيحة عن موضع من الخطر على المرء أن يسير فيه وحده؟ المسألة أن العناصر الاجتماعية الفاعلة الماهرة ترجع مهارتها إلى تفعيلها لمفاهيم الاختلاف الثقافى ؛ وحتى إذا كانت مثل هذه الأمور السسيولوجية الدنيوية خارج الإطار المرجعى لڤالرشتاين ، فهل يعتقد حقيقةً أن الاختلافات بين البروتستانت والكاثوليك مثلاً لا تفيد فى فهم تاريخ المجتمع الأوربى ؟

إن السبب الأساسى لنقد ڤالرشتاين لمفهوم الثقافة ليس أنه موضع لبس فكرى ، ولا أنه ليس له سوى فائدة تحليلية خادعة، بل لأنه ينفتح على نمط تحليلى وفهم اجتماعى يتعارض مع الموضوعية القاسية لنظرية النسق العالمي. فلدينا من ناحية المرونة الماكرة للثقافة ولدينا من ناحية أخرى الحقائق الأكيد للبنى الفعلية للاقتصاد الرأسمالى العالمي. وكما يقول ڤالرشتاين فى مقاله، فإن بعض الحقائق (فى زعمه) والنتائج الثقافية لتطور الاقتصاد الرأسمالى العالمى هى :

١ – توزيع دولى مفصل ومتماسك للعمل يتعايش بصورة عكسية مع وفرة أشكال الحكم القومية التى تحظى بالامتيازات والتى يعتقد أن الصفات الثقافية كالسمات العرقية تبررها .

٢ – دورة إيقاعية مركبة من التمدد والانكماش تتكرر كل خمسين أو ستين سنة ، وتنتهى كل نبضة من الدورة "بتحديث" جزء آخر من النسق .

٣ – منطق متفرع لتراكم رأس المال من جانب الشركة والثواب الفردى باعتباره الحافز الأول يدعمه جعل أخلاقيات العمل محورًا للحداثة يضمن المشاركة فى النسق .

٤ – تنمية فنية وتنظيمية وإنتاجية دائبة يعكسها طلب دائم للتقدم القومى ويمكن لطاقتها أن تنشط أشكالاً متعددة من الحركة السياسية .

٥ – عملية مزدوجة وثابتة من تراكم الثروة والاحتياج تنشأ الثروة فيها عن الموهبة والطاقة والتطبيق، ويفترض أن ينتهى الاحتياج بمجرد التخلى عن السمات الثقافية غير الملائمة .

٦ – وأخيراً فالنسق نسق تاريخى ، وبالتالى فلابد فى النهاية أن يواجه الزوال الذى ينكره فى تبشيره بالتنمية اللا متناهية بإلقاء تبعة الأنتكاسات المؤقتة على القيادة الضعيفة أو جلد الذات على المقاييس الثقافية غير الملائمة التى ينبغى نبذها بتقنين تكافؤ الفرص مثلاً أو بإلقاء اللوم على العلماء والتكنوقراط .

من ثم فإن ڤالرشتاين يرى أن فكرة الثقافة جزء من مجموعة الأفكار التى نشأت كرد فعل لغموض هذا النسق التاريخى الحقيقى الذى نجد أنفسنا فيه ولتناقضاته وتعقيده. ولمفهوم الثقافة عنده وظيفتان أساسيتان. وفى تأكيد هذا المفهوم على الاختلافات بين الجماعات وعلى المواريث الثقافية الفريدة فإنه يبرز قدراً من التوحد يتشبث به مع أننا جميعاً نسير على غير هدى فى عالم دائم التغير. ومن ناحية أخرى فبما أن الثقافة تشير إلى الاختلافات بين الجماعات، فهى تشير إلى الآليات التى تشتت الانتباه عن الانقسامات الاقتصادية التى تقع فى لب النسق الرأسمالى حتى وهى تدعمها. وهذه الوظيفة المزدوجة للثقافة والتى تتمثل فى إقناعنا بأننا لا نحيا تبعًا لمنطق الإنتاج الاقتصادى وحده وتحويلنا عن الاعتماد كثيراً على ما لدى الجماعات الأخرى لأنها تختلف عنا هى التى تفسر عنوان مقال ڤالرشتاين "الثقافة كمعترك إيديولوجى للنسق العالمى الحديث".

ويفسر ما يقصده "بالمعترك" بالاستشهاد بعبارة من كلمة للسياسى الجامايكى ركس نيتلفورد ألقاها فى عام ١٩٨٣. ويستعين ڤالرشتاين بكلمة نيتلفورد ليثبت أن وظيفتى الثقافة قد تقف كل منهما فى صراع مع الأخرى . والدفاع عن موقف قومى فى مواجهة دول أخرى قد يكبح السخط على صور اللا مساواة الداخلية ، بل قد يحتفى بها أيضًا كجزء من تراث ثقافى ثرى (ترد على الخاطر بعض خطب ونستن تشرشل)؛ فى حين أن المصلح الراديكالى قد يلقى تبعة إفساد الهوية الثقافية الحقيقية والمتجانسة فى الداخل على عوامل خارجية، وقد يصل إلى حد الوعد باستعادة تلك الهوية .

ويمكن أن نرى بوضوح أن التمييز بين العالمية والمحلية يعد محورياً بالنسبة لفهم ڤالرشتاين لمفهوم الثقافة . فهو يرى أن كلاً من المبادئ العالمية وصور التحامل المحلية لها وظائف إيديولوجية وأنها أسلحة تشرع فى معترك النسق العالمى الحديث. وتساعد فكرة المواطنة العالمية مثلاً على إخفاء الاختلافات ؛ ولكنها قد تساعد أيضًا على حماية الجماعات المقهورة . ومن ناحية أخرى فالعنصرية والتفرقة بين الجنسين اللتان يتم تبريرهما بالإشارة إلى الطموحات العالمية للأحكام شبه العلمية المتعلقة بالعوامل الوراثية أو الميول النفسية هما فكرتان محليتان تساعدان على تبرير اللا مساواة. وليس من الصعب أن نرى إلام يؤدى ذلك: فيرى ڤالرشتاين أن نظرة إلى العالم كله من

المنظور الموضوعى لنظرية النسق العالمى تبين أن الثقافة كلها مشتقة . وحتى إذا اتفقنا مع نلسن وجروسبرج (Nelson and Grossberg, 1988: 3) فى أن «النظريات الانعكاسية تلعب دوراً ضرورياً وأساسياً لا فى كل الماركسيات المتأخرة والمعقدة وحسب ، بل أيضاً فى التفسير القائم على أسس تاريخية وسياسية»، يلاحظ أن مفكراً فى حجم ڤالرشتاين يقدم الرصيد المتنوع الثرى من الفكر والمنجزات والوعى والألم والحمق والشرور الإنسانية كمجرد انعكاس آلى للبنى الاقتصادية للنسق العالمى .

إن ما يفعله ڤالرشتاين هو أنه يقدم إطاراً للفهم، إلا أنه لا يزيد عن إطار. فنظرية النسق العالمى تشبه بيتاً بلا زجاج فى نوافذه ولا حطب فى مدفأته ولا طعام فى خزانته ولا أسرّة يمكن النوم عليها . وحتى إذا أسبغنا على كبار أنصار البنية مكانة الواقع المسلم به، وهو ما لا ينبغى لنا أن نفعله لأننا بذلك نقول إن العلوم الإنسانية قد وصلت إلى نظرية معرفية مشتركة لا نتوقع منها تحولات جذرية، فليس معنى هذا أن فهم الثقافة يستنفد بتقديم تفسير لحيلولته دون تداعى البنية. وقد يذهب البعض إلى أن بعض جوانب الثقافة يمكن تحليلها بهذه الطريقة ، إلا أن هذا بعيد عن كل ما تتعلق به .

وربما نرى فى تناول ڤالرشتاين للعنصرية والتفرقة بين الجنسين فى مقاله أن كيف يمكن لتحليل العنصرية والتفرقة بين الجنسين أن يكون فقيراً لو تم تقديمه من منطلق نظرية النسق العالمى وحدها . لماذا ؟ لأن التفسير الذى يقدمه ڤالرشتاين عن العنصرية والتفرقة بين الجنسين كظاهرة ثانوية مصاحبة يعد ثانوياً بالنسبة لمستوى الواقع. ولا ذكر لحالات الإعدام بدون محاكمة وحالات التحرش بالأطفال وحالات الإجهاض السرية وإحراق الساحرات وجماعة كو كلكس كلان العنصرية . والحقيقة أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين تتخفى فى صور واستراتيجيات شديدة التنوع ، وهى استراتيجيات لا تزيد عن مجرد وجه واحد لواقع ثقافى لا يقل خطورة عن الواقع الذى يصفه ڤالرشتاين من منظور هو نفسه ثقافى تماماً . ونستعين بعبارة تنيسن فى سياق آخر ونقول إن ثقافة ڤالرشتاين تخص قلة صغيرة للغاية .

المصادر والمراجع

Dilthey, Wilhelm (1988) *Introduction to the Human Sciences*, translated from German (1883) by Roman J. Betanzos. London: Harcester-Wheatsheaf.

Harvey, David (1985) *Consciousness and the Urban Experience*. Oxford: Blackwell.

Nelson, Cary and Grossberg, Lawrence (eds) (1988) *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan.

روى بوين يقوم بتدريس علم الاجتماع بكلية نيوكاسل التكنولوجية.

الثقافة هى النسق العالمى : رد على بوين

عمانويل ڤالرشتاين

من المؤسف أن الدنيا ليست كما نريد لها أن تكون. ولكن هل يفيد أن نقتل من يصرخ محذراً ؟ إن روى بوين يبدأ مقاله بالتأكيد على أننا نتحدث عن "القدرة على خلق واقع ثقافي" فى حين أننا نتحدث عن "القدرة على الاستعانة بالاستراتيجيات الثقافية". ونرى أن الأول جدير بالثناء، أما الآخر فمشكوك فيه. الخلق الخالص للواقع، والاستعانة غير الخالصة بالاستراتيجيات. وروى بوين لديه فطنة نفتقر إليها ؛ فهو يعلم متى يقوم شخص أو جماعة ما بخلق واقع ولا يقتصر على الاستعانة باستراتيجية. ونعترف بأننا لم نجد طريقة عملية للفصل بينهما، وقد أقلعنا عن المحاولة منذ عهد بعيد. ومما لا شك فيه أن العلوم الاجتماعية التاريخية ينبغى أن تقوم على الاختيارات الأخلاقية. ولكننا لا نعتقد أن علماء الاجتماع يؤدون أى غرض بالتأويل الأخلاقي. والاستعانة بالاستراتيجيات لا تعد غير أخلاقية فى أى الأحوال، واللجوء إلى الاستراتيجيات هو واقع ثقافى .

ماذا أقول إزاء اتهامات روى بوين الصارخة؟ هل أقول أنى أقلعت عن ضرب زوجتى ؛ وأنى أقر بأن الثقافة تشتمل على "وصف غنى" ؟ (ومن ذا الذى يمكن أن يتصور غير ذلك ، ولكن ألا تشتمل "السياسة" أو "الاقتصاد" أيضاً على "وصف غنى"؟) ؛ أم أقول بصعوبة الاكتفاء بإطلاق أحكام "تافهة" عن الثقافة ؟ (إذن لماذا أكلف نفسى مشقة كتابة هذا المقال وغيره مع وجود لفظ "الثقافة" فى العنوان؟) ؛ هل أقول إن الثقافة ليست مجرد "شىء مشتق" (وكيف أؤمن بذلك فى حين أنى أنكر الاستقلالية الوجودية المفترضة لثلاثة مجالات للاقتصاد والسياسة والثقافة؟) ؛ هل أقول إنى لا أعتقد أن العنصرية والتفرقة بين الجنسين من قبيل "الظواهر الثانوية المصاحبة" (فى حين أنى قلت مراراً وتكراراً إنهما واقعان أساسيان يحددان النسق العالمى الحديث) ؟

من الواضح أن بوين يظن أنى أعتقد أن البنى الاقتصادية لها انعكاسات "آلية" وأنها "ملموسة" (هل حدث يا سيد بوين أن لمست أنت أو غيرك "نسبة فائدة متزايدة" أو "نسبة ربحية منخفضة"؟). كفانا شعارات !

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 63-65.

لا نخرج من مقال بوين إلا بتعريف واحد للثقافة، وهو «إن الثقافة هى ما يحتاج إلى وصف وما لا سبيل لتوقعه على أساس فرضية نظرية ما». وقد دونا كتاباً كاملاً بعنوان *Historical Capitalism* (الرأسمالية التاريخية) شرحنا فيه المقصود بعبارتى غير المألوفة إلى حد ما فى العنوان بأنها تعكس شعورنا بأن معظم التحليلات التى تتناول الرأسمالية مستمد من افتراضات نظرية وأننا نعتقد أن تحليلها يجب أن يبدأ بوصف لما حدث فعلاً فى التاريخ. وكنت أظن أنى أواصل هذا الموقف فى مقالى عن "الثقافة كمعترك للنسق العالمى الحديث". وكنا نسعى لبيان أن "الثقافة" كمفهوم قد استخدم تاريخياً فى القرنين الماضيين وأن قصدنا يتجاوز استخدامه بما فى ذلك ما نعتقد أنه يمثل لبساً فى تعريفه. (لا شك أن دلثى أيضاً يرى تعريفاً مزدوجاً؛ وماذا فى ذلك؟) وقد تعاملنا مع مفهوم الثقافة كما نتعامل مع أى مفهوم آخر (كالإيجار والبرجوازية والشعب والديمقراطية والسيادة وقيمة الفائض وما إلى ذلك إلى ما لا نهاية) باعتبار أنه نشأ وتكون وأعيد تكوينه تاريخياً وليس مجرد أداة للتحليل ، بل مادة للتحليل، وهو جهد لا نعتذر عنه. والثقافة "مشتقة" بالطبع. وكل مفهوم ولكونه مفهوماً يوحى ضمناً بالاشتقاق . وليس فى ذلك ما يخص الثقافة .

إذن ما الذى يقلق روى بوين أو غيره على نطاق الثقافة؟ نشك أنه قد يرى فى "الثقافة" تعبيراً عن الحرية والإرادة الحرة الإنسانية ضد الشياطين الظالمة الآلية الشريرة التى تتحكم فينا ("الاقتصاد السياسي"؟). وإن كان الحال كذلك فقد أخطأ الهدف. فالثقافة كلمة تصف ما يقيدنا (بأشد السبل فعالية بتشكيل "إرادتنا" التى تسعى لتأكيد "حريتها") وليست كلمة تصف قدرتنا على الهرب من هذه القيود. وفى كتابه *Eros and Civilization* (إيروس والحضارة) يندد هربرت ماركوز Herbert Marcuse بمن يتطلعون لمراجعة توصيف المفاهيم الفرويدية بإعطاء دور أكبر للعوامل الاجتماعية الثقافية فى تكوين شخصياتنا. ويشير إلى أن الآيد الفرويدى هو الطريق لإعادة تشكيل "المجتمع" لنا. ويقول إن الأيد الفرويدى لما كان يقوم على البيولوجيا لا على الثقافة فهو الحصن الوحيد لحريتنا والطريقة الوحيدة التى نستطيع بها أن نتطلع إلى الفرار من أغلال "الموضوعية القاسية" .

وهناك نقطتان ينبغى تناولهما فى هذا النقاش، إحداهما مسألة القوة؛ فهل يستطيع من يعانون (العنصرية مثلاً) أن يفعلوا أى شىء إزاء ذلك، أى شىء حقيقى ؟ والأخرى ما إذا كان هناك شىء يسمى "ثقافة" ويستحق مكاناً فى نظريتنا المعرفية ؟

وعن القوة أسمح لنفسى بتكرار ما سبق أن قلته فى مناقشة لآراء والتر رودنى Walter Rodney عن القوة وكنت شديد التعاطف معه :

«إن مسألة القوة ليست مسألة بسيطة. فهى آفة تصيب العلوم الاجتماعية. فكما أن من يشوهون الأحكام التعميمية باسم التفرد الفردى لا يكلون من ترديد أن أى تحليل هيكلى يوحى ضمناً بأن الفرد أو الجماعة واقعان فى فخ ليس من صنعهما وخارج سيطرتهما. وكذلك هى، عدا أن هذا الفخ يتكون بدوره من مجموع الإرادات التى تشكلها بدورها الظروف الهيكلية (القيود) - دائرة كاملة. وإذا أضفنا إلى هذا اللغز أن العناصر الفاعلة فى أى موقف اجتماعى قد يتدرجون على هرم من القوة - أقوياء وضعفاء - فمن المنطقى أن فرصة الأقوياء فى شق طريقهم أكبر من فرصة الضعفاء. وفيم تكمن قوتهم غير ذلك؟ يتحول هذا الواقع الاجتماعى إلى مشكلة المحلل حين يتناول القوم. وهل على المحلل أن يصف التاريخ من أعلى لأسفل أم من أسفل لأعلى؟ الإجابة الواضحة هى أن المحلل لا ينبغى أن يفعل أياً منهما، لأن الطريقتين مرتبطتان تماماً. وكلتاهما واحد من الناحية التحليلية» (Wallerstein, 1986)

أما بالنسبة للنقطة الأخرى ، أى أهمية دراسة "الثقافة"، فشعورى إزاءها هو نفس شعورى تجاه دراسة "الاقتصاد" أو "السياسة". إنها لا موضوع ابتكره لنا العلم الاجتماعى فى القرن التاسع عشر . وكلما عجلنا باللا تفكير فى هذا الثالوث غير المقدس أسرعنا بالبدء فى بناء علم اجتماعى تاريخى جديد يخرجنا من المآزق العديدة التى وجدنا أنفسنا فيها . وتأكيد "الثقافة" لإحداث توازن مع ما يضعه الآخرون من تأكيد على "الاقتصاد" أو "الحكم" لا يحل المشكلة؛ بل يزيدها سوءاً فى الحقيقة . ويجب علينا أن نسمو على كل المصطلحات .

أعترف أنى ليس لدىّ حل أقدمه . فأنا ضحية لتعليمى كزملائى ؛ لذا فإنى أعود إلى الاستعانة باللغات الاصطلاحية المضللة المتوفرة من أجل التواصل ، إلا أننى أؤكد أنى أبحث عن الأفضل ، وتحليل هذه الأنساق العالمية لو كانت له أية قيمة هو جزء من هذا البحث ، إنه تجسيد لبحثنا الجماعى عن تصور أعيد النظر فيه بصورة جذرية .

المصادر والمراجع

Wallerstein, Immanuel (1986) 'Walter Rodney: The historian as spokesman for historical forces', *American Anthropologist* 12 (2): 330-36.

قلب نظرية النسق العالمى رأسًا على عقب

ألبرت بيرجسن

إن التوجه النظرى السائد فى علم الاجتماع والعلوم السياسية لتفسير النظام الدولى متشابه تماماً . فالتوجه الواقعى والواقعى المحدث فى نظرية العلاقات الدولية يرى أن نظام الدولة الدولى هو محصلة للصراع من أجل القوة بين الدول ذات السيادة فى حالة من الفوضى الدولية. إنه افتراض يمكن الرجوع به إلى توسيديدس (Thucydides, 1951) وعبر عنه هوبز (Hobbes, 1964) تعبيراً كلاسيكيًا لسلوكيات نظام الدولة الحديث. ونظراً لعدم وجود دولة عالمية ، فإن هذا يبدو معقولاً تماماً . ومنظور النسق العالمى الذى يرتبط فى إطار علم الاجتماع بڤالرشتاين (Wallerstein, 1983; 1989) يصنع مجموعة مماثلة من الافتراضات . والعالم فى هذه المجموعة عبارة عن دول أو مناطق متقدمة ودول متخلفة ، ومن خلال عمليات تبادل غير متساوية يؤدى التفاعل بينها إلى تقسيم العمل إلى مركز وهامش ، وتمثل المقايضة والتبادل فيها الآلية الاجتماعية الأولى لدمج هذا النسق العالمى .

هذان المنظوران متشابهان وكلاهما يصنعان الفرضية النظرية الشائعة بأن المناطق أو الدول تسبق البنى والعمليات التالية للنسق العالمى أو الدولى الأكبر وتسهل نشأته . وكلا التوجهين يبدآن بأجزاء فرعية من النسق العالمى الذى يستمدان منه ولكن بمنطق مختلف. وتمت مناقشة نزعة الاختيار العقلانى الهوبزى المحدث للعلاقات الدولية الواقعية مناقشة حامية (Ashley, 1984)، وتعرض موقف سميث تجاه تقسيم ڤالرشتاين العالمى للعمل للنقد من جانب برينر (Brenner, 1971) الذى يؤكد على أولوية العلاقات الطبقية داخل الدول على العلاقات المتبادلة بينها باعتبارها المصدر الأساسى للرأسمالية على المستوى العالمى . وعلى الرغم من أنها توجهات سياسية متضاربة فهناك أساس وظيفى محدث لعلماء اجتماع المنظور النسق العالمى (تقسيم للعمل يضاهى نظيره عند سميث) وعلماء سياسة منظور العلاقات الدولية المحدثة (صراع هوبزى على القوة) .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 67-81.

الإجماع الوظيفى الجديد

يمكن أن نزيد من تحديد حديثنا عن الأسس الفكرية المتماثلة للعلاقات الدولية ونظرية النسق العالمى . فكلاهما يمثلان النموذج الوظيفى العام الذى يمكن وصفه بإيجاز فى ثلاث فرضيات من صنعهما فى بناء نظرياتهما المحددة للنسق العالمى .

أولى هذه الفرضيات هى افتراض أن الوحدات الفرعية للنسق العالمى الأكبر تكتسب سماتها المميزة قبل اشتراكهما فى النسق الدولي. وكلا النموذجين النظريين يبدآن بافتراض فردى بأننا نبدأ بمجموع الدول ثم نتجه إلى النظام الدولى وليس بالافتراض الجماعى الذى نبدأ فيه بالنظام الدولى ثم نستمد وجود الدول والاقتصاديات القومية . وكان هذا فى الفكر الوظيفى الكلاسيكى يتخذ شكل افتراض أن للأفراد احتياجات أو رغبات أو تطلعات فطرية للمقايضة وأن تحقيق هذه الرغبات أدى إلى ترتيبات كتقسيم سميث للعمل والعقد الاجتماعى الهوبزى . وأصبحت هذه البنى هى السمات المميزة للنظرية الوظيفية للنظام السياسى والاقتصادى الحديث. وفى تنظير النظام العالمى يعود نفس المنطق إلى الظهور على شكل افتراضات غير مشتقة عن البنية الاجتماعية للدول ومستوى النمو الاقتصادى ويفترض حاليًا أنها ظهرت قبل تكتلها لتشكل شبكة أوسع نطاقًا من العلاقات الدولية أو نسقًا عالميًا للمقايضة والتبادل غير المتكافئ .

وبالنسبة لمنظّر العلاقات الدولية الواقعية المحدثة ، فإن هذا يتخذ شكل افتراض أن قدرات الدولة قبل دولية أصلاً . ومرة أخرى فالنظير هو النماذج الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية المحدثة التى تفترض أن الشعب موجود فى حالة قبل اجتماعية للطبيعة تعد ميولهم واحتياجاتهم ورغباتهم وأهدافهم فيها داخلية بالنسبة للعلاقات الاجتماعية مع الآخرين بما يجعل من هذه العلاقات محصلة للسعى لتحقيق هذه الاحتياجات والرغبات فى سياق كلى . وعلى المستوى العالمى لم تعد عناصر هذا النموذج أفرادًا بيولوجيين، بل دولاً قومية ، وأصبح المعادل للميول والاحتياجات الداخلية هو مشاغل الأمن القومى وطموحات القوة ومستوى النمو الاقتصادى .

ومن هذا المنظور فإن نظرية لينين عن الإمبريالية تضع افتراضات مماثلة . فبقوله إن الإمبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية يفترض أن التحولات المجتمعية الداخلية (النمو الرأسمالى المتقدم) تنشأ عنه دول تسعى لمناطق أخرى من العالم وتخلق شبكة من البنى السياسية الاقتصادية المجتمعية الداخلية (النزعة الاستعمارية أو الإمبريالية) . إلا أن الفرضية الأساسية هى أن التغيير الذى يحدث داخل الاقتصاديات القومية يحدد العلاقات بين المجتمعات ، وهو ما يعد من منظور عالمى نزعة فردية (والأفراد هنا

أيضًا دول رأسمالية) . إلا أن هذا نادراً ما تتم ملاحظته، لأن العناصر الفاعلة على الصعيد العالمى هنا دول كاملة وحين يتصرفون يبدو الأمر أكثر اجتماعية ، إلا أن الاجتماعى والفردى أمران نسبيان. والأشخاص أو الجماعات الفرعية يمثلون أجزاء فردية ، والتشكيل الاجتماعى هو الكل من منظور الدولة القومية أو وجهة النظر المجتمعية. أما عالميًا فالكل المجتمعى ليس إلا أجزاء عالمية أصغر . والمجتمعات والدول والاقتصاديات القومية هى المكونات الفردية للكل العالمى الأكبر .

ثانيًا - بعد افتراض وجود اختلافات داخلية يفترض علماء السياسة والاجتماع أن الدول تتفاعل لدفع هذه القوة المصالح الاقتصادية إلى أقصى مدي. ولمنظّرى الاقتصاد السياسى الدولى موقف اقتصادى كلاسيكى محدث يتعارض مع موقف الماركسية المحدثة من نظريات الامبريالية والتبعية والنسق العالمى ، إلا أنهما متشابهان تمامًا ، وتفكيرهما يسير من الأجزاء إلى الكل ، حيث الأجزاء هى الدول أو الاقتصاديات القومية، والكل هو النسق العالمى أو الدولى . وكلا النموذجين يفترضان أن التفاعل بين الدول أو المناطق الاقتصادية يتحدد بناءً على القوة السياسية أو الاقتصادية بين الدول أو المناطق .

ثالثًا - هناك افتراض بأنه بسبب هذه التفاعلات الدولية (سواء الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية) فإن المحصلة الثانوية تتمثل فى نظام دولى يتخذ أبرز شكلين وظيفيين، العقد وتقسيم العمل. والعقد الاجتماعى على نطاق عالمى هو تأكيد علماء السياسة على تكوين النظام وإبرام المعاهدات وعقد التحالفات الدولية. والعلاقات التعاقدية بين الدول تشكل مادة النظام الدولى نفسه. ولمزيد من الوضوح فوجود البنية الاجتماعية على مستوى عالمى بالنسبة لمنظّرى نظام العلاقات الدولية لا يزيد عن اتفاقات تعاقدية وتفاهم بين عناصر مستقلة من عدة دول. وبالنسبة لمنظّرى النسق العالمى يتخذ النظام العالمى هيئة تقسيم للعمل - عالمى وغير متكافئ - ولكنه تقسيم للعمل على أية حال. والنظام العالمى من منظور ڤالرشتاين لا يزيد عن أنماط من المقايضة والتبادل غير المتكافئ .

إذن ما الذى يعيب هذه النظريات؟ ببساطة ، منطقها متخلف . وأبرز فرضياتها أن قوة الدولة تسبق نشأة العلاقات الاقتصادية والسياسية الدولية ، وهى فرضية خطأ . فالنظام الدولى بالنسبة للغالبية العظمى من دول العالم سبق وجودها وهو الذى جعل وجودها ممكنًا أصلاً . كما أنها تواصل تأكيد موقفها العالمى ومستوى النمو القومى الناتج .

قلب نظرية النسق العالمى رأسًا على عقب

لرؤية طريقة عمل هذا المنطق الذى يسير من الأجزاء إلى الكل، يمكن العودة إلى تصور ڤالرشتاين عن الاقتصاد العالمي، حيث يرى أنه سلسلة من نقاط الإنتاج المتصلة عبر العالم. وتتجه سلاسل ڤالرشتاين "السلعية" من الهامش إلى المركز ، من العالم الثالث إلى الأول ، وتشكل تقسيمًا عالميًا للعمل: «إن الحديث عن السلاسل السلعية هو حديث عن تقسيم اجتماعى ممتد للعمل» (Wallerstein, 1983: 30). إنها الفرضية الوظيفية المحدثة الكلاسيكية. ويرى ڤالرشتاين أن هذا التقسيم العالمى للعمل بين مختلف العمليات الإنتاجية قد تطور عبر الزمن وأصبح أكثر طبقية، أى «أدى إلى استقطاب أكبر بين المناطق المركزية والهامشية من الاقتصاد العالمي» والاستقطاب هنا معناه "مستويات الدخل الحقيقية" و"نوعية المعيشة" و"تراكم رأس المال" (Wallerstein, 1983: 30).

ويؤدى بنا هذا إلى المشكلة الأساسية ، وهى أصل اللا مساواة والاستغلال على نطاق عالمى . ونقطة الجدل هى رؤية ڤالرشتاين عن كيفية حدوث تقسيم العالم إلى أغنياء وفقراء (مركز وهامش) واستمراره حيث يقول فى حديثه عن "التدريج الهرمى" للسلاسل السلعية إن «التفاوت المكانى كان ضئيلاً ودرجة التخصيص المكانى محدودة. أما فى النسق الرأسمالى فكان التفاوت (سواء لأسباب بيئية أو تاريخية) مبالغًا فيه» (Wallerstein, 1983: 30). وما الذى أدى إلى هذه المبالغة؟ إنها قرون من التبادل غير المتكافئ .

«كيف يعمل هذا التبادل غير المتكافئ؟ بدءاً بأى تفاوت حقيقى فى السوق يحدث إما بسبب الندرة (المؤقتة) لعملية إنتاجية معقدة أو ندرة مصطنعة[1]. كانت السلع تنتقل بين المناطق بحيث أن المنطقة التى تملك سلعة أقل ندرة كانت تبيع سلعتها للمنطقة الأخرى بسعر يمثل التكلفة الفعلية بدرجة أكبر من سلعة تضاهيها فى السعر وتنتقل فى الاتجاه المضاد. ربما كان يحدث فى الحقيقة هو أنه كان هناك تحويل لجزء من إجمالى الربح (أو الفائض) الناتج من منطقة إلى أخرى» (Wallerstein, 1983: 31)

إلا أن هذا يعد قلبًا للعملية التاريخية كما حدثت بالفعل. أولاً ، ليس ثمة "اختلافات حقيقية فى السوق" لتبدأ العملية ، لأن الاختلافات بين المركز والهامش ليس جزءًا من الطبيعة ، بل صنعت بالقوة من خلال الغزو والاستعمار، أى عن طريق القوة لا التبادل . و"مبدئيًا" ليس ثمة اختلافات حقيقية تتضخم مع الوقت نتيجة لعمليات التبادل غير المتكافئ بين مختلف "المناطق"، لأن هناك مبدئيًا ممارسة القوة والعنف والغزو من جانب التوسع الاستعمارى الأوربى الذى يخضع مناطق العالم لسيطرة المركز السياسية ، ومن خلال هذه القوة ومن خلال القهر اللا اقتصادى وفوق

الاقتصادى تتحول هذه المناطق إلى مصانع ومزارع كبرى ومناجم وكل البنية التحتية الاقتصادية التى نسميها تخلف. ثانيًا ، تشكل علاقات القوة الأوربية – غير الأوربية بنية للقوة العالمية التى تواصل تأكيد وضع التبعية للمناطق الاستعمارية. وحينئذ فقط وبعد الغزو و"بعد" إيجاد مجموعة من علاقات التبعية العالمية ، نصل إلى مرحلة تقترب من "التبادل غير المتكافئ".

وعنصر القوة والتسلط والسيطرة السياسية والاقتصادية الذى يدارسه المركز الأوربى على بقية العالم مفتقد فى العرض الذى يقدمه ڤالرشتاين ، بل إنه يكتسب قدراً من الإلغاز فى تحليله . وبافتراضه وجود "صراع" حول "السعر" بين "المشتري" و"البائع" ، حيث يمثل المركز المشترى والهامش البائع ، فإن هذا يوحى ضمنًا باستقلالية نسبية فى الشراء والبيع فى السوق العالمية .

ولكن متى قرر أهل حضارة الأزتك أو الإينكا "البيع" فى السوق العالمية؟ متى تصارعوا على السعر مع الأوربيين ضمن "منتجي" ڤالرشتاين الذين يحتلون مكانًا على إحدى "السلاسل السلعية"؟ هذا لم يحدث بالطبع! لماذا؟ لأن الأزتك والإينكا لم يبدوا أى "اختلاف" حقيقى فى السوق العالمية، ولم يحدث أن جعلهم كورتيز دى پيزارو طرفًا فى "صراع حول السعر"، فلم يكن هناك أى "تبادل مبدئى" بين أوربا والأزتك أو الإينكا. وأية اختلافات حدثت كانت مصطنعة من خلال الصراع السياسى بين أوربا وبقية العالم .

من ثم، لم تنشأ الاختلافات إلا نتيجة للغزو لا التبادل غير المتكافئ، نتيجة للتسلط السياسى والتحكم الاجتماعى لا السلاسل السلعية للشراء والبيع، نتيجة لإيجاد علاقات اجتماعية عالمية بين المركز الأوربى والعالم التابع. وهذه "الاختلافات" مصطنعة سياسيًا وليست نقاط انطلاق فى الطبيعة، فالغزو يخلق بنية عالمية من السيطرة – الاستعمارية – ويجعل إنتاج المواد الخام الأولية ضرورة وليس قراراً بين المشترى والبائع فى سوق عالمية يحكمه العرض والطلب .

وقد نجم الخطأ النظرى لڤالرشتاين عن ثلاثة أسباب . أولاً ، إنه يخطئ بتعميمه لنموذج التبادل التجارى البلطيقى بين أوربا الشرقية والغربية على العالم ككل. فالتبادل التجارى البلطيقى يهمش بولندة كمنتج للسلع الأولية ، فى حين أن العلاقات بين أوربا الغربية وبقية العالم لم تشمل دولاً ذات سيادة ، بل مناطق كان قد تم غزوها. والأزتك غير البولنديين، وربما أدت التجارة والتبادل غير المتكافئ إلى تخلف بولندة ، فى حين أن الغزو هو الذى خلق الإطار السياسى للنزعة الاستعمارية والذى تمت فيه التجارة مع الأمريكتين . وكان الغزو والعلاقات الاستعمارية هو الذى كان ينظم الإنتاج الهامشى

وأدى بذلك إلى التخلف ، ولما كانت العلاقة الاستعمارية هى العلاقة السائدة فى معظم بقاع العالم (فى عام ١٩١٤ كان حوالى ٨٤ فى المائة من العالم تحت الحكم الاستعمارى أو كان خاضعًا له)، فقد ترتب على ذلك أن كانت العلاقة الاستعمارية وليست علاقة التبادل غير المتكافئ على غرار البلطيق هى علاقة المركز بالهامش بالنسبة للاقتصاد العالمى كله .

ثانيًا – إن افتراض أن «عالمية السلاسل السلعية تنطبق وصفيًا على عالم القرن السادس عشر الرأسمالى بقدر ما تنطبق على القرن العشرين» (Wallerstein,) 1983: 31) يعد افتراضًا مضللاً ، لأن الهامش الاستعمارى لم يكن يتألف من دول ذا سيادة. فالمستعمرات ليست دولاً ، كما أن وصف النهب الاستعمارى وتحويل الفائض بأنه تجارة "عبر قومية" يعد مضللاً أيضًا . وعندما استقلت المستعمرات أصبحت دولاً ، أما بالنسبة للنسق العالمى ككل ومع أول مستعمرة وجدت فى كيوتا فى سنة ١٤١٥ لا نجد مستعمرة سابقة ذات سيادة سياسيًا حتى عام ١٧٧٦، وحتى بعد جلاء الاستعمار عن بقية الأمريكتين فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فإن جلاء الاستعمار عن أفريقيا وآسيا والهند لا يتم إلا بعد ١٩٤٥ .

ثالثًا – يركز ڤالرشتاين على حدود الدولة باعتبارها العلاقة السياسية فى العالم، وهو ما يوحى بأن «كل السلاسل السلعية وبغض النظر عن أهميتها تجتاز حدود الدولة» (Wallerstein, 1983: 31) بحيث يبدو أن الاقتصاد العالمى نسق اقتصادى خارج البنية السياسية للنسق العالمى . وبذلك يصبح الاقتصاد العالمى خارجيًا بالنسبة للسلطة السياسية وبنى السيطرة التى يمكن أن تحدد اتجاه استخلاص الفائض وتراكمه . لكن هذا لا ينطبق إلا حين تعتبر علاقات المركز والهامش تبادلاً اقتصاديًا لا علاقات سلطة سياسية. والحقيقة أن هذه مشكلة عامة ، ويحس الماركسيون المتشددون أيضًا أن العلاقات المجتمعية للإنتاج تحدد استخلاص الفائض من المنتجين المباشرين، وعلى الرغم من انتقادهم اللاذع لڤالرشتاين فإن ينتهون إلى القول بأن مجمل العلاقات الإنتاجية لها وجود إقليمى فقط كما فى أنماط إنتاج السخرة فى القرن التاسع عشر فى الجنوب الأمريكى والأنماط الرأسمالية فى بريطانيا .

والنقطة النظرية المهمة هنا ليس عدم وجود علاقات إنتاج اجتماعية كهذه، بل وجود علاقات إنتاج على مستوى عالمى ، أى علاقات إنتاج عالمية، فى صورة ملكية دول المركز وتحكمها فى الكيانات الاجتماعية الاستعمارية ، وهو ما يحدد الأنماط المجتمعية التى لا تزيد عن مجرد بنى تحتية لنمط الإنتاج العالمى الأكبر .

من هذا المنطلق، فإن دول المركز مجتمعة تشكل طبقة من الدول لها علاقة سياسية اقتصادية واحدة مع بقية العالم، وهو ما يمثل أساسًا لنقاش نظرى لعلاقات طبقية عالمية حقيقية. وهذه العلاقات تحدد نمطًا عالميًا للإنتاج يحدد عمليات التبادل الاقتصادية بين المركز والهامش عند ڤالرشتاين (بما فى ذلك التبادل غير المتكافئ) ويضع حدودها ويقررها. من ثم فسلاسل ڤالرشتاين السلعية ليست خارج ممارسة قيود سياسية عالمية، لأن علاقات الإنتاج السياسية المهمة فى النسق العالمى ليست علاقات بين الدولة والمجتمع أو بين الدولة والاقتصاد، بل علاقات سياسية بين المركز والهامش. وبالنظر إلى العالم ككل، نجد أن الدول والمستعمرات لها علاقات سياسية واحدة من السيطرة والخضوع وتشكل مجموعة من علاقات الملكية العالمية أو العلاقات الطبقية العالمية، وهى أكبر من سلطة أية دولة منفردة أو علاقات إنتاج اجتماعية من أى نمط إنتاج مجتمعى منفرد .

وربما كان التبادل غير المتكافئ والسلاسل السلعية عبر قومية منذ القرن السادس عشر، فى حين أنها ليست عبر استعمارية، وهذه هى النقطة المهمة. فسلاسل ڤالرشتاين السلعية تعد خارجية بالنسبة لبنى الدول المنفردة، ولكنها داخلية بالنسبة للبنى السياسية للمركز والهامش فى السلطة العالمية. وهذه هى النقطة المهمة. وبتركيزه على خارجية تدفقات الفائض العالمى لأية دولة منفردة يخفى التحكم الذى تمارسه دول المركز بصورة جماعية كطبقة إزاء تدفقات الفائض من العالم المتخلف. وسلاسله السلعية تفتت وحدة العملية الإنتاجية العالمية وبذلك تخفى علاقات الإنتاج العالمية الأساسية .

وبفقدانه لعلاقة الإنتاج هذه بين المركز الهامش، يقع ڤالرشتاين فى الخطأ الوظيفى الكلاسيكى المتمثل فى اشتقاق الموقع الهيكلى للمركز والهامش من التبادل بينهما بدلاً من القول بأن علاقة الإنتاج السياسية بين المركز والهامش هى التى تخلق علاقتهما التبادلية الاقتصادية غير المتكافئة .

موجز القول إن التجارة والتبادل غير المتكافئ أو السلاسل السلعية الطويلة لا توجد بنية السلطة والسيطرة بين المركز والهامش، بل إن علاقة السيطرة بين المركز والهامش هى التى تمكن من استخلاص الفائض وتوجيه تدفقه، أى تجعل التبادل غير المتكافئ ممكنًا وتستنسخه على مر القرون .

والتبادل غير المتكافئ عند ڤالرشتاين يؤدى إلى «تحويل جزء من إجمالى الربح (أو الفائض) الناتج عن منطقة واحدة إلى منطقة أخرى ... (بحيث) يمكن أن نطلق على المنطقة الخاسرة اسم "هامش" والرابحة "مركز"» (Wallerstein, 1983: 32) .

ملحوظة : المركز والهامش فى هذا التحليل هما نتيجتان - وليسا سببين - لتحويل الفائض. ومع ذلك فالعملية تحدث بالعكس. ويتحدث عن الدمج الرأسى لعمليات الإنتاج التى تنقل المزيد من إجمالى الفائض إلى المركز فتقدم المزيد من الأموال «لمزيد من الميكنة بما يسمح للمنتجين فى مناطق المركز بكسب مزايا تنافسية إضافية فى المنتجات المتوفرة و ... إيجاد منتجات نادرة جديدة تجدد بها العملية» (Wallerstein, 1983: 32) . ومرة أخرى فالمسألة ليست أن إسبانيا كانت تنتج سلعًا أشد تنافسية الأزتك أو الإينكا .

ولم تكن هناك سوق عالمية افتراضية دخلها الإسبان والأزتك، ولا أدى التبادل غير المتكافئ بين هذه "المناطق" إلى تحويل الربح الفائض الذى حققه الأزتك فى تلك المرحلة على السلسلة السلعية، ولا كان هذا "التبادل" يربط "المنتجين" الأمريكيين "بالمنتجين" الأوربيين .

هذا النوع من التفسير ليس له معنى ، لأن هناك حلقة مفقودة، وهى الغزو . ولم يكن الغزو باعتباره سيطرة سياسية بل باعتباره الآلية التى تم بها تدمير اقتصاد الأزتك أو الإينكا وإعادة بنائه فى صورة مناجم ومصانع ومزارع حققت فائضاً تم نقله إلى أوربا . ولكن ليس بسبب التبادل غير المتكافئ . وعندما كانت إسبانيا أو البرتغال أو انجلترا أو فرنسا تقوم بشحن البضائع المصنعة إلى مستعمراتها وتستولى منها على الماشية أو القمح أو النيلة أو القطن، فإن هذا لم يكن تبادلاً أو تجارة أو حتى تبادل غير متكافئ. والمستعمرات ولأنها مستعمرات ولأنها علاقة ملكية عالمية - لم يكن لديها اختيار سوى شحن الفائض. والإنتاج الهامشى لا تحدده الصراعات حول السعر ولا تقلبات السوق ولا الممارسات الاحتكارية لمنتجى المركز؛ بل تحدده حقيقة أن المستعمرات كانت مملوكة للمركز وأن علاقة الامتلاك، أى علاقة الملكية العالمية، يتم إخفاء حقيقتها وإضفاء الغموض عليها بتسميتها علاقة تبادل غير متكافئ. والمستعمرات ليست عناصر فاعلة ذات سيادة ولا تمارس التجارة بحرية ولا تشارك فى تبادل غير متكافئ لأنه ليس هناك تبادل أصلاً .

وليس ثمة سلاسل سلعية ولا عملية إنتاج فى المركز ومرة أخرى فى الهامش. وبمجرد ظهور الاقتصاد العالمى ونمط الإنتاج العالمي، ليس هناك سوى علاقة ملكية اجتماعية واحدة على مستوى العالم، وسوى عملية إنتاج واحدة وعلاقة طبقية واحدة، وهذه هى ملكية المركز والتحكم فى إنتاج الهامش. وهذا أيضاً معناه أنه ليس هناك إلا نمط إنتاج واحد، وهو نمط إنتاج عالمى .

قلب نظرية العلاقات الدولية رأسًا على عقب

إذا كانت علاقات القوة تسبق علاقات التبادل التجارى فى نظرية النسق العالمى ، فالعلاقات الثقافية أيضًا تسبق العلاقات السياسية فى نظرية العلاقات الدولية . والنقطة الرئيسية هنا تشبه النقد السسيولوجى للوظيفية، عدا أنها أقرب إلى نقد عالمى لنظرية العلاقات الدولية الواقعية الجديدة . ولنبدأ بالنقد السسيولوجى الذى اتضح فى كتابات كل من ماركس وڤيبر ودوركهايم. والنقطة العامة عندهم هى أن الفعل الفردى يوحى ضمنًا بوجود نوع من النظام الاجتماعى وليس العكس . ويتخذ ذلك عند دوركهايم (1933) شكل ملاحظة الأسس قبل التعاقدية للعقد. فالأفراد لا يجتمعون فى حالة طبيعية خالصة لصوغ التعهدات التعاقدية للمجتمع ولتفعيل مؤسسات كاللغة التى تشتمل على مجموعة من الرموز والمعانى عبر الفردية المتفق عليها تبادليًا بما يوحى بوجود شكل ما من النظام الاجتماعى . ولا يمكن للتفاعل أن يحدث أصلاً إلا بمثل هذه العقود قبل التعاقدية . والافتراضات الثقافية للأخلاق البروتستانتية هى التى تحدد الأفعال العقلانية للرأسمالى الوظيفى عند ڤيبر (1953) . ولم يكن الجشع الاقتصادى وحده هو الذى جعل من الرأسمالية النسق العقلانى الذى كانت تمثله؛ فقد كانت العقلانية متأصلة ثقافيًا . وكان النقاش عند ماركس موجهًا مباشرة ضد فرضية اقتصاديين من أمثال آدم سميث ممن كانوا يفترضون أن الميل الطبيعى للمقايضة أمر طبيعى وليس اجتماعيًا فى الأصل . وإذا أعدنا صياغة عبارة ماركس الشهيرة نقول إن الشراء والبيع ليس هو ما يجعل الفرد رأسماليًا، بل الرأسمالية هى التى تدفع الناس إلى بيع جهدهم. فلم يكن الأمر اختيارًا حرًا .

وانطلاقًا من هذه النقطة ، نرى أن ما يقيم نسقًا دوليًا ليس الدولة القومية من خلال التبادل التجارى أو الدبلوماسية أو الحرب، بل النسق الدولى هو الذى يدفع الدولة للتبادل التجارى وللتصرف دبلوماسيًا ولإعلان الحرب . وقلب المنطق الوظيفى بهذه الصورة يحتل بؤرة النقد العولمى (علم الاجتماع على مستوى عالمى) لنظرية العلاقات الدولية . وكما تغلب علماء الاجتماع الأوائل على الخرافة القائلة بأنه لا وجود لإنسان خارج المجتمع أو قبله ، فلابد لنا أيضًا أن نتغلب اليوم على خرافة الحالة الدولية للطبيعة والفوضى الدولية التى تروج لها دول واقعية أنانية . ومنذ نشأة نسق الدولة الحديثة فى القرن الخامس عشر ، يمكن القول إنه لا وجود لدولة خارج هذا النظام الدولى أو قبله .

وكما يستحيل على الفرد أن يتفاعل بدون الوجود المسبق للثقافة، فإن فعل الدولة أيضًا يشير ضمنًا إلى حالة جماعية تسبق تفاعل الدولة. وهذا هو المقابل العالمى لمفاهيم دوركهايم قبل التعاقدية .

ولنأخذ ضرورة اللغة للتفاعل بين الأشخاص كمثال. فهناك نظير لها بين الدول. فالدولة تتصرف وتتواصل من خلال لغة دبلوماسية مستقلة عن العامية المحلية، اللاتينية أولاً ثم الفرنسية ، وممثلين دبلوماسيين (سفراء ومبعوثين ورجال بلاط ... الخ) وفى قرون أسبق من خلال ارتباط الأسر الملكية. والنقطة هنا هى أن وجود هذه الصلات يسبق تفاعل الدول ويساعد على وجوده أصلاً .

ومن هذا المنظور فالنسق الدولى فى صورة ثقافته (اللغة الدبلوماسية وأنساق التمثيل) لا يلى التفاعل بين الدول، بل يساعد عليه. والدولة الحديثة لا تنشأ فى حالة خام من "الطبيعة الدولية" بدون ثقافة مشتركة أو علاقات اجتماعية لتنطلق وتشكل لغة دبلوماسية وأنظمة دولية وكل الثقافة الأخرى التى تعرف بالنسق الدولى . والنقطة المهمة هى أن الغالبية العظمى من الدول المائة والخمسين أو يزيد والقائمة حاليًا نشأت من نسق دولى قائم بالفعل. وهذه الدول لم تنشئ هذا النسق. فقد نشأت بعد أن كانت ثقافة النسق الدولى وبنيته قائمتين بالفعل، سواء كنا نتحدث عن قانون دولى وتحالفات دولية أو عن بنى عالمية للسيطرة (الاستعمار) تحدد تقسيم العمل بين المركز والهامش .

والآن يمكن طرح السؤال الخاص بنشأة نسق ما بين الدول الحديثة . ولكن ألا يشمل ذلك تفاعل الدول لأول مرة لإيجاد شبكة أكبر من العلاقات بين الدول؟ وما يقع فى معرض الخطر هنا هو السؤال الأكبر عن شرعية المنظور السسيولوجى الجماعي. فإذا قلنا إن الاجتماعى يسبق الفردى ويساعد على إيجاده فمن أين يأتى مثل هذا النظام الجماعي؟ وهذا هو نقد تومسن (Thompson, 1978) لعلم الاجتماع عند ألثوسر (Althusser, 1971) وإعادة التأكيد على العنصر الفاعل الواعى لا فى التاريخ وحده بل فى صنع التاريخ. ويمكن صياغة السؤال على النحو التالى : هل يصنع الناس التاريخ أم أن التاريخ هو الذى يصنع الناس؟ وبذلك فهو سؤال مستحيل ولابد من وجود قدر من التنازل. هناك بنية خارجية، نعم ، ولكن هناك وعيًا أيضًا ، القوة . القوة والبنية ، ثنائية الوجود الإنسانى . وكما سعى ماركس لطرح نفس السؤال بقوله إن الناس يصنعون التاريخ ولكن ليس فى ظل ظروف من اختيارهم. وعلى مستوى التحليل المجرد للمواقف التاريخية الفعلية، فإن هذا الطريق الوسط يبدو معقولاً بين العنصر الفاعل العقلانى الواعى والبنية السسيولوجية كلية الوجود . ولن يجادل أحد بأن كل شيء مقدر أو أن كل شيء هو مسألة اختيار من لحظة لأخرى . ولكن هذه ليست القضية هنا. فالمسألة مسألة نماذج تحليلية نظرية، ومشكلة الحلول الوسط أنها لا تجيب على السؤال الخاص بما إذا كان النسق الدولى يتكون من دول تسعى لمصالحها الخاصة أم أن نفس هذه المصلحة لها وظيفة فى إطار النسق الأكبر . والموقف الذى سنتخذه هنا هو أن الدولة الحديثة لا تسبق النسق الدولى . بل كلاهما ينشآن معًا مع بداية

الاستعمار مما يجعل من النسق العالمي لعلماء الاجتماع واقعاً كنسق الدولة الدولي عند علماء السياسة . فالعنصر الفاعل (الدولة) والنسق (العالم) لا ينفصلان زمنياً ، ولو أن العلاقات الثقافية والهيكلية لأوربا قبل الحديثة قد وضعت الأساس لنشأة الدولة الحديثة وبالتالي فقد سبقتها. ولو كانت هناك حافة لسؤال "البيضة والدجاجة" هذا ، فهي في النسق الدولي لا في الدولة .

الفرضيات الثقافية لنسق الدولة الحديثة

يمكن تناول السؤال الخاص بأصول نسق الدولة بتذكر كيف أنه نشأ من النسق الأكبر للعالم المسيحي اللاتيني ، وهي نقطة يطرحها رايت (Wright, 1977) دائماً في تراث العلاقات الدولية . يقول رايت إن الإطار الدولي لنسق الدولة سبق نشأة الدولة وتم إمداده بالهيكل التنظيمي للكنيسة اللاتينية والعالمية الثقافية للعالم المسيحي . وقد تمثل ذلك في تقارب الأمراء المسيحيين الذين كانت أسرهم الملكية مرتبطة ببعضها البعض وبالماضي الوسيط . وقد نشأت المجالس الدولية العديدة التي ميزت نسق الدولة المتنامي عن مجالس الكنيسة ، وهكذا فهناك نظام ما سبق ظهور النظام الدولي الحديث . ولم يكن نسقاً هوبزياً ذاتي النشأة . «فكانت الكنيسة هي التنظيم الدولي "للدولة المسيحية"، وقدمت آليتها المجلسية النموذج لنسق الدولة» (Wright, 1977: 144). والنقطة هنا أن المجالس العلمانية كانت تنمو مع اضمحلال المجالس الكنسية. فكان "مجلس كونستانس" (١٤-١٤١٨) الذي كان الغرض منه وضع حد "للفتنة الكبرى" متورطاً أيضاً في صراعات بين انجلترا وفرنسا وبولنده والفرسان التيوتونيين. وتلاه مجلس بازل (٣١-١٤٤٥) ثم مجلس فيرارا فلورنس (٣٨-١٤٤٥). وفي ذلك الوقت نشأت المجالس العلمانية كمجلس أراس لعام ١٤٣٥ ويشمل انجلترا وفرنسا وبورجوندي . وكانت هذه المجالس العلمانية تتخذ من البابوية وسيطاً لها في الغالب مما يعكس انكماش دور الكنيسة في سياسة نسق الدولة (Wright, 1977: 144) .

وليس الهدف هو الأصل التاريخي الفعلي للآلية الدبلوماسية الحديثة ، بل تضمين هذا السجل التاريخي في نموذجنا النظري الأشمل لكيفية نشأة نسق الدولة. فمنذ مؤتمرات الدولة الأولى التي كانت جزءاً من المجالس الكنسية المتأخرة وحتى ظهور لغة دبلوماسية بين الدول والارتباط الوراثي بين الأمراء، كان هناك نظام دولي نشأ في نفس الوقت مع نشأة الدول بحيث يتعذر فصل الدولة باعتبارها نشأت أولاً ثم تلاها النسق الدولي . والحقيقة أن هذه الثقافة الدولية غالباً ما كانت تسبق فعل الدولة وتساعد عليه ؛ لذا فإن ما أشار إليه دوركهايم (1933) عن الوظيفيين بقوله إن النظام التعاقدي لم يكن مصدر المجتمع ، بل كان المجتمع هو مصدر العقود ، لابد أن يطبق الآن على

العلاقات الدولية ونظرية النسق العالمى . ومرة أخرى نقول إن معظم دول العالم ظهرت بعد أن استقر هذا النسق كما يولد الناس فى مجتمع قائم فعلاً . ومعنى هذا أن التأكيد على الفوضى الدولية لا يساعد إلا على إخفاء حقيقة ظهور البنية الدولية كما تخفى نزعة الوظيفية الفردية حقيقة البنية المجتمعية .

دمج الجماعى فى النظرية الدولية

إن السلطة هى العنصر الاجتماعى المفقود فى الصورة المتعددة العناصر لأى تقسيم عالمى للعمل كما تمثل الثقافة العنصر الاجتماعى فى الصورة الهوبزية لأصحاب نظرية العلاقات الدولية. ففى كلتا الحالتين لابد من إعادة دمج الجماعى فى هذه التفسيرات. إذن قلب النسق العالمى ليس التجارة والتبادل، كما أن لب نسق الدولة الدولى ليس النظم التعاقدية بين عناصر الدولة الساعية لمصلحتها الخاصة فى عالم من الفوضى الدولية. وفى كلتا الحالتين لدينا الرؤية العالمية الوظيفية المحدثة التى تخلو من الثقافة والسلطة وتسكنها عناصر اكتسبت سماتها قبل مشاركتها فى النسق العالمى وفى استقلالية عنه. ولكن كما سبقت الإشارة، فإن معظم دول العالم نشأت عن تفاعلات النسق العالمى نفسه ، وأقام الاستعمار حدودها، وتبلورت هوياتها القومية فى الصراع ضد الاستعمار. وليس من قبيل المصادفة أن ضعف إسبانيا يرتبط بحركة الاستقلال فى أمريكا اللاتينية أو إنهاك أوربا بعد ١٩٤٥ وبجلاء الاستعمار عن أفريقيا وآسيا، ولا أن هذه الحركات الاستقلالية دعمتها قوة الهيمنة الناشئة آنذاك. وكانت انجلترا تشجع حركات الاستقلال فى أمريكا اللاتينية وتسارع بالاعتراف بها، وكذلك كانت تفعل الولايات المتحدة فى آسيا وأفريقيا ؛ لذا فإن نشأة معظم دول العالم نجمت عن التفاعل مع النسق العالمى الدولى الأكبر إن لم تكن محصلة مباشرة له. وتقسيم ڤالرشتاين العالمى للعمل قائم بالتأكيد. وتقوم مختلف بقاع العالم بإنتاج مختلف أنواع المنتجات وبتبادلها. لا شك فى ذلك، ولكن هذا هو السطح فقط. أما تحت السطح فتكمن بنية القوة العالمية التى ساعدت على إيجاد هذه العلاقات التجارية ولاتزال تدعمها إلى يومنا هذا .

إن التجارة والتبادل - ونضيف إليهما الحرب والدبلوماسية لكى نشمل علماء السياسة - لا تصنع العالم أو النسق الدولى ، بل النسق العالمى الدولى هو الذى يدفع الدول إلى التجارة والتبادل وإلى إعلان الحرب . وإلى أن يتم إدراك ذلك تماماً فإن كلاً من تراث العلاقات الدولية فى العلوم السياسية وتراث النسق العالمى فى علم الاجتماع سيساعدان على تخليد صورة زائفة ومضللة لطبيعة الحياة الدولية، وسيواصلان - وهو الأهم- إخفاء حقيقة المجموعات الأعمق من الثقافة وعلاقات القوة التى تساعد على التفاعلات الثانوية والسطحية التى تمثل فى الحاضر لب هذين الموروثين النظريين .

التقدمية الجغرافية والتراجعية النظرية

نود أن ننهى مناقشتنا بنقطة ساخرة . كان المفترض فى الحافز الأولى لمنظور النسق العالمى أن يتعامل مع قضايا التخلف من منطلق أشد تقدمية من الناحية النظرية . وكانت للنماذج القومية، سواء كلاسيكية محدثة أو ماركسية ، نفس الصعوبة . فكانت ترى النمو، سواء بالتطور أو بالثورة، كعملية مجتمعية بينية فى جوهرها. إلا أن الرأسمالية كانت ظاهرة عالمية وكان من المعتقد أن أشد عملياتها دينامية على هذا المستوى العالمى . وكانت حركة تقدمية فى تحويل مستوى التحليل إلى العالم وفى مناقشة الرأسمالية كظاهرة عالمية. إلا أن هذا التحول الجغرافى أيضاً يتضمن حركة نظرية إلى الوراء من حيث إن هذا الكيان الاقتصادى العالمى كان يتم تصوره من المنظور التركيبى لتقسيم العمل . وكانت مكانة الجماعى والعلاقات الثقافية وعلاقات القوة مفقودة حينذاك. وضاعت التقدمية فى مستويات التحليل فى تراجع إلى النماذج قبل السسيولوجية للتنوع السميثى الهوبزى . والمطلوب الآن إعادة بناء فكرية نهائية للنظرية الاجتماعية، وهو نفس تحول الفكر الفردى الذى قام به علماء الاجتماع تجاه النظرية فى القرن التاسع عشر . ولم يعد تحديد العمليات على المستوى العالمى كافياً ، خاصة حين تعيبها الافتراضات قبل الاجتماعية للنظرية الذرية التى تخفى حقيقة الثقافة والقوة العالمية . وهناك خطوة أخرى ينبغى لمنظور النسق العالمى النامى أن يتخذها وهى أن يضع الثقافة والقوة فى بؤرة التحليل وأن يبدل النزعة الفردية التى تتضمنها فكرة تقسيم العمل، سواء كان غير المتكافئ أم لم يكن .

هامش

(١) على الرغم من أن القوة ورد ذكرها هنا فالحالة في كتابات ڤالرشتاين أن علاقات التبادل غير المتكافئ هي المصدر السائد لتحديد وتكاثر بنية المركز والهامش .

المصادر والمراجع

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy* New York: Monthly Review.

Ashley, R. (1984) 'The poverty of neo-realism', *International Organization* 5 (2): 225-86.

Brenner, R. (1971) 'The origins of capitalist development: A critique of neo-Smithian Marxism', *New Left Review* 104: 25-92.

Durkheim, E. (1933) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

Hobbes, T. (1964) *Leviathan*. New York: Washington Square Press.

Thompson, E. P. (1978) *The poverty of theory and other essays*. New York: Monthly Review.

Thucydides (1951) *The Pelopennesian War*. New York: Modern Library.

Wallerstein, I. (1983) *Historical Capitalism*. London: Verso.

Wallerstein, I. (1989) *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. New York: Cambridge.

Weber, M. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's.

Wight, M. (1977) *System of States*. Hedley Bull (ed.), Leicester: Leicester University Press.

ألبرت بيرجسن يقوم بالتدريس بجامعة أريزونا بمدينة توسون .

نماذج النسق العالمى الحديث

بيتر ورسلى

ينسب إلىّ دائمًا اختراع "العالم الثالث". والحقيقة أن الفضل فى ذلك يعود للعالم الديمغرافى الفرنسى ألفريد سوفى Alfred Sauvy الذى كان أول من استخدم المصطلح فى مقال له بصحيفة لوبزيرفاتور فى ١٤ أغسطس ١٩٥٢ بعنوان "Trois mondes, une planete" (ثلاثة عوالم وكوكب واحد). وظهور المصطلح فى فرنسا وليس فى العالم الثالث نفسه قد ينطوى على قدر من المفارقة. فهو من نواتج الحرب الباردة، وهى حقبة حاولت قوتان عظميان أن تهيمنا على العالم كله. إلا أن ادعاء كل منهما أنها تمثل مصالح البشرية كلها كان مرفوضًا عند الناس الذين كانوا يقاومون الاستقطاب نحو أى من "المعسكرين" ؛ فى فرنسا من جانب الديجوليين اليمينيين بإصرارهم على إيجاد "طريق" قومى "ثالث"، وعلى اليسار من جانب الاشتراكيين الراديكاليين الديمقراطيين، وكلاهما يناهضان الهيمنة الأمريكية على حلف الأطلسى ، وفى الداخل الحزب الشيوعى الستالينى الفرنسى الكبير .

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت بضع مستعمرات سابقة وعلى رأسها الهند قد حصلت على الاستقلال. ولكن بعد عامين، تحررت الصين أكبر دول العالم من حيث السكان من الهيمنة الإمبريالية بقوة السلاح. وطوال عقدى الخمسينيات والستينيات أخذ عدد الدول الأفرو آسيوية فى الازدياد، وبدأت هذه الدول فى التكتل تدريجيًا لكى تتخذ مكانًا جديدًا فى الشئون العالمية بعيدًا عن أى من المعسكرين بقيادة القوتين العظميين. وكان بعضها قد حصل على استقلاله عن طريق الصراع المسلح. ففى ڤيتنام، أنزل شعب من الفلاحين الهزيمة بالجيش الفرنسي؛ وفي الجزائر كان الصراع المسلح المرير على أشده. وعلى الرغم من احتواء الثورة عسكريًا وهزيمة حركة "ماو ماو" الصاعدة فى كينيا على يد الانجليز، فقد أدركت القوتان الاستعماريتان الكبريان آنذاك استحالة الاستمرار فى قمع الثورة العالمية بالقوة إلى الأبد .

وهكذا هبت "رياح التغيير" بقوة فى أفريقيا وظهرت سبع عشرة دولة جديدة فى سنة واحدة هى ١٩٦١ .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 83-95.

كـان أول التـزام لهـذه الدول الجـديدة هو "بناء الدولة" داخليًـا وتحـرير بقـيـة المستعمرات. وبعد أن تحررت من السيطرة الرأسمالية الأوربية لم تكن تريد الوقوع تحت هيمنة أوربية أخرى ، أى هيمنة المعسكر الشيوعى ؛ لذا فعندما اجتمعت فى باندونج في عام ١٩٥٥ قامت بتأسيس قوة مستقلة عن كلا "المعسكرين" لا على شكل "معسكر" آخر ، بل فى تجمع أفرو آسيوى (Singham and Hune, 1986) .

وهكذا رأت هذه الدول فى نفسها ورأت الدول الأخرى فيها "عالمًا ثالثًا" جديدًا . وكان هذا فى البداية تجمعًا سياسيًا فى المقام الأول لعبت الحكومات الراديكالية كحكومتى نكروما وعبدالناصر دورًا رئيسيًا ، ووجهت الدعوة لحركات تحررية كالحركة الكوبية بل الحكومة الشيوعية الصينية أيضًا للانضمام إليه . وبمرور السنين ، تزعزع استقرار عدد من الحكومات الراديكالية أو أزاحتها أشكال أخرى من نظم الحكم الفردية وذات الحزب الواحد . وفى ذلك الوقت ، كانت معظم النخب التى أمسكت بزمام السلطة فى الدول الأفريقية الجديدة التى قامت بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية تركز اهتمامها على تثبيت الحدود التى رسمت فى عهود الاستعمار بدلاً من التركيز على وضع الوحدة الأفريقية موضع التنفيذ. واستغلت القومية والتحامل العرقى من جانب بعض النخب الشوڤينية .

وفى السبعينيات، انتشرت الحروب بين الدول، حتى بين الدول الشيوعية وخاصة الصين وڤيتنام ، وهى ظاهرة لم ترد على خاطر رواد الاشتراكية الأوربيين فى القرن التاسع عشر. وتم سحق بعض الحركات الانفصالية كحركة بيافرا . وفقدت صورة "العالم الثالث" بريقها "كقوة جديدة حيوية فى الشئون الدولية" إذا استعرنا العنوان الجانبى الذى أضافه الناشر لكتابنا *The Third World* (العالم الثالث ، ١٩٦٤) .

لم يكن من الممكن لهذه التطورات أن تعزى ببساطة لمكائد إمبريالية ولا لعكس ذلك، أى لبعض السمات المتأصلة فى روح القومية. كانت هناك بالتأكيد تدخلات شريرة واستغلال نفوذ ، وكانت دموية فى بعض الحالات، كما حدث فى زائير بعد الاستقلال ، وسرية تعتمد على التفويض فى حالات أخرى . إلا أن الحكومات بكل أقنعتها السياسية والتى جاءت إلى السلطة على موجة من الحماس الشعبى والقومى المناهض للاستعمار فقدت شعبيتها شيئًا فشيئًا لأنها كانت قد بنت لنفسها آلات رهيبة للسلطة مفاتيحها فى أيدى النخبة الجديدة للدولة ؛ لذا فقد كان هناك مصطلحان فى توازن القوى الاستعمارية الجديدة وهما السلطة الخارجية لحكومات أجنبية قوية والسوق العالمية ، والسلطة الداخلية للدول الجديدة ذات الحزب الواحد .

كانت الدول الصغرى التى تمت بقلنتها عن عمد كبعض دول أفريقيا والكاريبى بصفة خاصة عاجزة - تماماً - عن ممارسة أى نفوذ فى سوق عالمية تتحكم فيها دول صناعية متقدمة. وكانت السلطة التى تمارس عليها لا تمارسها الدول التى كانت تستعمرها فيما مضى (والتى كانت تظن أنها أفلتت من سيطرتها) ، بل كان يمارسها نوع جديد من المنظمات غير الحكومية ، وهى الشركات المتعددة الجنسيات .

كانت هذه تطورات لم تكن فى حسبان العديد من الزعامات الجديدة . ففى فورة الاستقلال ، تحدثت تنزانيا مثلاً عن الاستغناء عن وجود جيش بالمرة . وفى غضون عقدين اضطرت تنزانيا لغزو جارتها أوغنده وزادتها هذه الغزوة فقراً فى سبيل وضع حد للمذبحة التى أقامها نظام عيدى أمين والتى كانت قد امتدت إلى حدودها . وفى المجال الاقتصادي ، اعترف نيريرى بعد ذلك بسنوات بأنه كان يعتقد أن الاستقلال السياسى سيمكنهم من التحكم فى نموهم الاقتصادي ، وهو اعتقاد ثبت خطأه تماماً .

وفى تلك المرحلة تحولت حركة عدم الانحياز عن اهتماماتها السياسية الأولى كتحرير المستعمرات الباقية، إلى التركيز على التخلف الاقتصادى باعتباره السبب الجذرى لعجزها السياسى .

وجاء أول اختراق كبير بإنشاء منظمة الأنكتاد فى عام ١٩٦٤ حين اضطرت الأمم المتحدة وعلى الرغم من معارضة الغرب لوضع تخلف العالم الثالث على جدول أعمالها بصورة جدية ولأول مرة. وفى عام ١٩٧٤ ، وجه اتحاد شركات النفط فى الأوبك ضربة للهيمنة الغربية وضعت العالم المتقدم فى أزمة . وكان يبدو أن هناك سلاحاً جديداً يمكن أن يجعل الغرب يجثو على ركبتيه ، وهو تأسيس منظمة لاتحادات شركات مماثلة لمنتجى السلع الأولية .

وثبت فيما بعد أن الأمر ليس كذلك ، أولاً ، لأن الاقتصاديات المتقدمة كانت قادرة إما على الاستغناء عن معظم سلع العالم الثالث الأولية كالموز ، أو على تطوير بدائل عنها، أو إيجاد شركاء تجاريين أكثر مرونة من داخل العالم الثالث ممن خرجوا على التضامن المطلوب لفعالية أى اتحاد شركات .

وكانت قدرة الرأسمالية العالمية على الاحتفاظ بقبضتها الخانقة على الدول المستقلة اسماً بوسائل غير سياسية فاجأت دول العالم الثالث الجديدة تمثل ظاهرة معروفة للمنظّرين والتكنوقراط والنخب الحاكمة فى دول أمريكا اللاتينية . فنظراً لأن هذه الدول كانت مستقلة سياسياً لما يزيد عن قرن ، فإنها لم تبد اهتماماً بالهموم السياسية للدول الجديدة . لذا فقد كان العالم الثالث عالماً أفروآسيوياً فى حقبة باندونج . إلا أن تجربة أمريكا اللاتينية أصبحت أوثق صلة بالدول الجديدة. صحيح أن

تدخل الولايات المتحدة السياسى وتدخلها العسكرى المباشر فى أمريكا الوسطى كان أمراً مألوفاً ، إلا أن تلك القوة كانت تمارس عادةً من خلال حكومات الأقليات الزراعية و"العقداء" المحليين من نوعية الفارس الذى يمتطى صهوة حصان أبيض فى القرن التاسع عشر ، وفيما بعد من خلال العسكريين المتحمسين فى عدائهم للشيوعية ممن تلقوا تدريبهم فى المعاهد العسكرية الأمريكية .

كان التدخل العسكرى يتخذ - عادة - شكل انقلاب يحدث داخل القصر وبدون تحد كبير لنظام اجتماعى يقوم على سيطرة طبقة من ملاك الأراضى ورجال الكنيسة ، ومن أبرز أمثلته الثورة المكسيكية لعام ١٩١٠ . وكانت القوة العظمى المسيطرة فى القارة فى القرن التاسع عشر ، وهى بريطانيا ، والقوة المهيمنة فى القرن العشرين ، وهى الولايات المتحدة، تعتمد على ممارسة القوة الاقتصادية فى العادة .

كان من الطبيعى إذن أن تنشأ نظرية الاستقلال أولاً فى أمريكا اللاتينية . وفى أشهر صورها التى كان لها أكبر الأثر على العالم خارج القارة، وهى نظرية فرانك A, G. Frank ، كانت نموذجاً للنسق العالمى الذى كان يرى العالم كله مستقطباً بين دول "مركزية" وأخرى "هامشية" . وكان هناك بديل مزدوج مماثل فى مجال السياسة ؛ فلم يكن هناك سوى اختيارين ، كما ورد فى العنوان الجانبى لكتاب فرانك (1969) : إما التخلف أو الثورة .

وفى الستينيات والسبعينيات بات واضحاً أن عدداً من المستعمرات السابقة الزراعية تقدمت بصورة واضحة على الطريق نحو التصنيع - فيما يعرف باسم "الدول حديثة التصنيع" - ومنها المكسيك والبرازيل و"النمور الصغيرة الأربعة" بشرق آسيا وهى تايوان وكوريا الجنوبية وهونج كونج وسنغافورة، وغيرها. فكان الخروج من الطائرة إلى التلوث الصناعى المحمل بالصناج فى مكسيكوسيتى أو ساوباولو كافياً لإسدال ستار من الشك على فرضية فرانك عن حتمية التخلف فى ظل الرأسمالية .

ولم يكن ثانى بدائله ، وهو الثورة، حينئذ يبدو كاحتمال واقعى كما كان يبدو من قبل حين هبطت حفنة من عناصر حرب العصابات من جرانما وبدءوا فى إحراز انتصارات مذهلة بجيش يبلغ تعداده ألفى رجل قبل سنة واحدة من سقوط هافانا . وكانت وفاة شى جيفارا فى بوليفيا مؤشراً لبداية المد الثورى فى تلك القارة .

وفى حين كان المد الثورى لايزال دافقاً بقوة وخاصة فى الجنوب الأفريقي ، تعرضت حكومات ما بعد الاستقلال فى موزمبيق وأنجولا ونيكاراجوا لزعزعة استقرارها من الخارج . ووجدت فيتنام نفسها متورطة فى حرب أخرى ضد جارتيها الشيوعيتين الصين وكمبوتشيا . إلا أن الأنظمة الثورية حتى بعيداً عن تلك الكوارث

أبدت عجزاً عن تنظيم نموها الاقتصادى بالآلية التى كانت قد وضعتها لخوض حروبها الثورية .

وهكذا ظهرت أشكال جديدة من نظرية النمو وبدأت تعكس هذه التغيرات . وكنا فى موضع آخر قد انتقدنا نسخة ڤالرشتاين من هذه النظرية (1979) على الرغم من كل ما تقوم عليه من أسس مبهرة ، وذلك لإصرارها على وجود نسق عالمى واحد (Worsley, 1980) . ولا شك أن المد الرأسمالى خارج أوربا لم يبدأ لأن الناس فى الغرب كانت تحركهم روح الاستكشاف الجغرافى المجرد ، بل سعياً إلى الذهب والتوابل. ولا شك أيضاً فى الدينامية الثابتة للرأسمالية المعاصرة وقدرتها على التجديد والتوسع إلى مناطق جديدة. وإذا أخذنا بعدى العمالة والأسعار، فقد أخرجت الرأسمالية العالمية الملايين من ديارهم وشردتهم فى أركان الأرض بعد أن كانت قد شردت ملايين غيرهم إبان الحرب العالمية الثانية وبعدها. فتغيرات الأسعار العالمية فى التبادلات السلعية فى نيويورك أو لندن أو شيكاغو تؤثر فى كل منتج أولى حتى فى إطار الكوميكون ، وتصل إلى حد الكارثة فى الدول الصغرى التى تعتمد على سلعة أو سلعتين تصديريتين. وبحذى هذه القوة الاقتصادية تسير الهيمنة الثقافية لوسائل الإعلام المكثف ، وخاصة الإذاعة والتلفزيون ، والتى كانت قد غرست القيم الرأسمالية فى عقول الملايين فى العالمين الثانى والثالث . وليلة بعد ليلة ، وعلى شاشات أية دولة جنوب الولايات المتحدة، نجد أن صور رغد العيش هى صور الحياة بين الأثرياء فى الولايات المتحدة، والحلم هو حلم الذهاب لا إلى نيويورك أو شيكاغو، بل إلى ميامى .

إلا أن النموذج يجد الرأسمالية فى كل مكان ، حتى الدول الشيوعية ما هى إلا أجزاء من النسق الاقتصادى العالمى ، فى حين تتم العودة بالرأسمالية إلى الوراء تاريخياً باعتبارها النسق العالمى السائد حتى فى القرن السادس عشر . إلا أن الرأسمالية فى مرحلتها المركنتيلية للتوسع خارج أوربا - إلى العالم الجديد والشرق - والتى يطلق عليها ڤيبر اسم "رأسمالية الغنائم" 'booty capitalism' كانت ظاهرة تختلف - تماماً - عن الرأسمالية المتأخرة التى أخضعت الزراعة لقواعد الرأسمالية وغرست المناجم والمصانع . وتنعكس هامشية أوربا فى الطريقة التى خاطب بها الصدر الأعظم العثمانى سفير فرنسا فى عام ١٦٦٦ بلفظ "كافر" وحسب، بل أيضاً بعبارة "يا آكل الخنازير ، يا آكل الكلاب ، يا آكل الفضلات" .

وفى عصور أحدث ، فإن السمات المميزة لكل من العالمين الثانى والثالث تختفى أيضاً فى نموذج ڤالرشتاين؛ فهما كعالمين يتم تفكيكهما وتوزع دولهما على فئة أو أخرى من النموذج، فهى إما دول "مركزية" أو دول "هامشية" أو دول "شبه هامشية"، ولا شىء غير ذلك .

أما من وجهة نظرنا فهناك اختلافات سياسية واقتصادية وثقافية عميقة بين العالم الأول والدول الشيوعية فى كل من هذه المجالات وليس من الناحية الاقتصادية فقط. ففى المجال السياسى ، فقد ظلت قوة الدولة تكمن فى الحزب الشيوعى حتى ١٩٨٩؛ كما كان يتم التحكم فى الاقتصاد من جانب الدولة ويتم تخطيطه من المركز؛ وكانت أشكال الحياة الثقافية تقوم على قيم إيديولوجيا متميزة ؛ لذا ففى فترة ما بعد الحرب وحتى ذلك العام ، لم يكن يكفى تجاهل هذه الاختلافات بتصنيف دولة كالمجر مثلاً أو إسبانيا ، ناهيك عن الهند أو كوريا الشمالية ، إما كوحدات "هامشية" أو "شبه هامشية". واحتمال تحول أوربا الشرقية على الأقل من بين الدول الشيوعية القديمة إلى الارتباط اقتصادياً بسوق العالم الرأسمالى احتمالاً جديداً وليس قديماً كما يؤكد نموذج ڤالرشتاين .

وعلى الرغم من هذه العيوب النظرية وغيرها، فقد أدرك ڤالرشتاين الحاجة لإيجاد تصنيف بين التقابل الثنائى المبسط بين "المركز" و"الهامش" وهو "شبه الهامش" الذى لم نقدر أهميته فى حينه. كما أن النموذج كان به مكان للدولة منفردة، مهما كانت القيود على استقلاليتها بسبب وضعها التابع فى النسق العالمى .

وهذه التعديلات على مخطط فرانك تعكس التطورات التى شهدها عالم الواقع والتى كانت الأجيال الأولى من المفكرين اليساريين يعتبرونها مستحيلة، وهى تصنيع اقتصاديات العالم الثالث فى ظل الرأسمالية .

كان تطور كهذا لايزال ثانوياً باعتباره "تطوراً تابعًا" أو مجرد طريقة جديدة يقوم من خلالها رأس المال العالمى باختراق كل ركن من أركان الأرض ولكن لا لمجرد البحث عن المواد الخام أو العمالة الرخيصة أو الأسواق لسلعه المصنعة كما كان، بل كمصنع فرعى فيما كان حينذاك تقسيماً عالميًا للعمالة الإنتاجية التى يتم تحريكها والتحكم فيها وإطلاقها من المركز ولخدمة مصالح المركز . وكان رواد نظرية تقسيم العمل الدولى الجديد (Froebel et al., 1980) مثلاً يذهبون إلى أن ما كان يحدث من نمو صناعى لم يشمل إلا قطاعات من التقنية القديمة التى نبذها الغرب ، وخاصة النسيج، وتقوم على عمالة رخيصة غير ماهرة ولا تنتظمها نقابات ومعظمها من الشباب والإناث .

وكانت إقامة صناعة سيارات مكثفة فى مثلث إيه بى سى بالبرازيل بالقرب من ساوباولو من عمل ڤولڤو ومرسيدس بنز وفورد وفولكس ڤاجن كمعظم النمو الصناعى الآخر فى البرازيل ، فى حين أنه حتى فى المكسيك التى نما قطاع كبير فيها برأس مال قومي ، كان ثلثا صناعات التجميع فى عام ١٩٨٠ ملكًا للولايات المتحدة .

وفى هونج كونج يشير سيو بون وونج (Siu-Lun Wong, 1988) إلى أن المرحلة الأولى من تصنيع تلك الدولة المدينة حدثت تحت رعاية صينية لا غربية . فالمستثمرون الصينيون من شنغهاى ممن أحسوا بالزحف الشيوعى على الصين فى عام ١٩٤٩ استخدموا رأس المال الذى جاءوا به إلى هونج كونج فى تطوير صناعة منسوجات كانت تعد هى الأكثر تقدماً فى العالم. وأرسلوا أبناءهم لا لهارڤرد أو أكسفورد ، بل لأفضل مراكز العالم فى تكنولوجيا النسيج فى كلية بولتون للتقنية بالمملكة المتحدة ومعهد لويل التقنى بولاية ماستشوستس .

وكانت المرحلة الثانية من النمو - إدخال صناعات شبه الموصلات الحديثة - من صنع الشركات الأجنبية المتعددة الجنسيات وخاصة الأمريكية واليابانية ، ولو أن رأس المال المحلى له نصيب من هذه السوق . ولكن يشير هندرسن (Jeffrey Henderson, 1989) إلى وجود نمو من أنواع جديدة؛ فلم تعد هونج كونج مجرد مركز للتجميع ؛ فالاختبار النهائى للترانزستورات التى تم تجميعها فى مكان آخر وعمليات التصميم تحيل المدينة إلى مركز إقليمى .

والحقيقة أن المستثمرين متعددى الجنسيات ذهبوا إلى هناك لأن التصنيع كان قد بدأ بالفعل . وجذبتهم وفرة جموع العمالة غير المدربة ، ولو أن العمالة غير المدربة كانت متوفرة فى بقاع أخرى من شرق آسيا وغيرها . إلا أن الدولة - وهى فى هذه الحالة حكومة استعمارية بريطانية - نشطت لجذب الاستثمارات عن طريق الضرائب وغيرها من الحوافز وتوفير بنية تحتية ملائمة . كما شرعت الدولة أيضاً فى تنفيذ خطة طموحة لتحويل الفنيين والعلماء والمهندسين إلى صناعة الشرائح الإلكترونية المطلوبة .

أما بالنسبة لقوة العمل غير المدربة، فلم تعد تمثل الفئة الأشد بؤساً على الأرض. فكان انقيادهم السياسى وغياب الروح العمالية المتحمسة عندهم من عوامل جذب المستثمرين الأجانب، وهو ما يرجع فى جزء منه إلى تثبيط السلطات الاستعمارية لروح التشكيل النقابى وفى جزء آخر إلى الانقسامات السياسية داخل الحركة العمالية الصينية وإحباط أية محاولة لإثارة الحماس من جانب نواب بكين. ولكن كان من الأهمية بمكان أيضاً سياسات الخدمة الاجتماعية التى اتبعتها الحكومة البريطانية، ومنها إقرار نظام للتكافل الاجتماعى فى بلد كانت تشتهر قبل خمس عشرة سنة بغياب الخدمات الاجتماعية كالإسكان منخفض التكاليف (إسكان ثمانين بالمائة من الطبقة العمالية فى أضخم برنامج إسكان شعبى فى العالم) والتعليم الثانوى العالمى وقطاع ثلاثى ضخم ونظام رعاية صحية وتوفير الغذاء الرخيص (والاستثمار فى صناعات كثيفة العمالة) من جانب الصين. إذن فهذه الاستراتيجية التنموية - التى يمكن

تسميتها "الرعاية الاجتماعية الشمولية" - تختلف تماماً عن النموذج الأكثر قسوة فى مجتمعات ككوريا الجنوبية وتايوان يصفها جون هاليداى Jon Halliday فى بداية حقبة التصنيع فى كل منهما باسم "المجتمعات شبه العسكرية ولو أن الديمقراطية فى هذين البلدين تخطو خطوات مهمة نتيجة للجهود الشعبية .

إلا أن مثل هذه الاختلافات يتم تجاهلها فى نظريات النسق العالمى التى يبدو أن النسق فيها يتقدم وفقًا لمنطق متأصلة دون إشارة إلى العناصر الفاعلة القوية أو صناع القرار أو المؤسسات. ومع ذلك فمن الكتّاب من أمثال نيجل هاريس من يستعينون بمفهوم تروتسكى عن "رأسمالية الدولة" وينبهرون بالنشاط الواضح للدولة التى تتدخل فى كل شىء (كما وصفناها من قبل) ويجعلون من الدولة المؤسسة المركزية للتنمية، فى حين أن المؤسسة التى تعمل على نطاق عالمى - الشركة المتعددة الجنسيات - مرفوضة عندهم .

«إن النمو الاقتصادي في الدول حديثة التصنيع يبدو مرتبطًا فى كل مكان بتمدد القطاع العام ودور الدولة. فلم تكن "التجارة الحرة" ولا رأس المال متعدد الجنسيات هو الذي قاد العملية» (Nigel Harris, 1987: 143)

ويستعين هاريس ببيانات من البرازيل والمكسيك و"النمور الصغيرة الأربعة" بشرق آسيا ليثبت أن هذه الدول تمثل المستقبل بالنسبة للعالم الثالث كله. ولكى يثبت هذه المقولة كان عليه أن يتجاهل معظم العالم الثالث وخاصة الحقيقة المزعجة بأن «القطة العادية فى الدول الغنية تستهلك ما قيمته خمسمائة دولار من الطعام فى العام - أى أكثر من إجمالى الناتج القومى للفرد فى أفقر سبع دول على الأرض تشاد وبنجلاديش وإثيوبيا ونيبال ومالى وبورما وزائير (Ichiyo, 1984) .

ومن السمات المستحدثة فى بعض الكتابات اليسارية وحيدة الخط الحديثة التخلى عن الإدانة التقليدية للرأسمالية كنسق للاستغلال المفرط، وهو ما يبررونه بالإشارة إلى كتابات ماركس عن الحكم البريطانى فى الهند . إلا أن بعضهم من أمثال بيل وارين (Bill Warren, 1980) ذهبوا إلى حد الاحتفاء بالرأسمالية باعتبارها القوة التى ستحقق الرفاهية فى كل ركن من أركان الأرض، وهو مثال للتطورية وحيدة الخط المتفائلة التى كانت مقبولة لدى أنصار حتمية التقدم فى القرن التاسع عشر .

وإذا كان هؤلاء الأنصار اليساريين للنسق العالمى يلغون العالم الثالث ، فإن المحللين فى المنظمات الدولية يضاعفون عدد العوالم. ومنطلقهم المنهجى هو استراتيجية البنك الدولى فى تصنيف كل دولة من ١ إلى ١٢٨ من حيث إجمالى الناتج القومى للفرد ومتوسط الأعمار عند الولادة وما إلى ذلك . ثم يقوم البنك بفصل مصدرى النفط من

ذوى الدخول العالية والاقتصاديات الحرة الصناعية (أى العالم الأول) والاقتصاديات غير الحرة الأوربية الشرقية قبل تقسيم العالم الثالث إلى اقتصاديات منخفضة الدخل واقتصاديات متوسطة دنيا ومتوسطة عليا للدخل واقتصاديات مرتفعة الدخل .

وهناك محللون آخرون يستعينون بمعايير آخرى للنمو منها عدد أميال الطرق الممهدة وعدد الهواتف للفرد يصنفون بلدان العالم الثالث إلى مجموعات أدق تحديداً . فيصنف جولدثروب (Goldthrope, 1977) العالم إلى دول غنية ودول "شاذة" ودول وسط والاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية ودول فقيرة عليا ودول فقيرة متوسطة ودول فقيرة (وينحى الصين وكوريا الشمالية وفيتنام الشمالية وكوبا لأسباب سياسية على ما يبدو) و"دول صغيرة" .

وفى دراسة أحدث، يقول وولف فيلبس (Wolf Phillips, 1987) بضرورة إيجاد تصنيف لعالم رابع للدول الأقل نمواً . وقد شاع استخدام المصطلح فى وصف "شعوب" قبلية "بلا دول". (McCall, 1980) . إلا أن المشكلة فى إيجاد مفهوم لعالم رابع من منظور اقتصادى بحت هى عدم وجود ما يبرر التمادى لإيجاد "عالم" خامس أو سادس أو سابع. فمن الناحية المنهجية، نجد أن الخط الفاصل بين السنغال بدخل الفرد البالغ فيها ٣٨٠ دولار سنوياً وموريتانيا ٤٥٠ دولار هو خط تعسفى تماماً (*World Development Report 1986*) . ومع ذلك فإن الأولى تدخل تحت تصنيف "الدخل المنخفض" والأخرى ضمن "الدخل المتوسط الأدنى" . وهذه كلها مجرد شطحات مراقبين. ويمكن رسم خط فى أى موضع يريده المرء لتصنيف "عوالم" أصغر أو أكبر، وبأى عدد يشاء. وإذا تحتم إدخال تصنيفات سياسية وثقافية فإن عدد "العوالم" الممكن تواجدها يصبح أكبر مما ينبغى .

ونعود الآن إلى منظور العناصر الفاعلة، فهناك عالم ثالث حقيقى فى الحياة الفعلية وله مؤسساته وخاصة حركة عدم الانحياز التى تضم حالياً كل العالم المتخلف. والتخلف بالنسبة لهذه الدول يظل واقعاً من المستبعد أن يفلتوا منه فى المستقبل المنظور، وسترى أنها تشترك فى المصير مع سائر الدول الفقيرة. وفى ضوء تعداد الدول يصبح التصنيف أمراً شديد التباين حتماً ، وهو ما حدى ببعض المراقبين من أنصار السياسة الواقعية إلى استنتاج أن العالم الثالث كمفهوم ليس إلا "خرافة"، أو أن حركة عدم الانحياز كما تقول جين كركپاتريك Jeanne Kirkpatrick ما هى إلا منظمة غير فعالة ولا معنى لها وأن على أعضائها أن يختاروا بين العالمين "الحر" و"الشمولى" - وهو ما رفضه العالم الثالث فى بداياته ويواصل تحديه له .

وعلى جانب اليسار، نجد ريجيه ديبراى Régit Debray يرفض العالم الثالث باعتباره مجرد "ذيل" للعالم الأول؛ ويرى مانيويل كاستلز Manuel Castells أن «التقنية الحديثة ألغت فكرة العالم "الثالث"» (ولو أنه يواصل استخدام المصطلح بدون قيود). وديبراى محق فى قوله إنه مهما كانت الوحدة التى تجمع العالم الثالث فهى مؤشر على علاقته المشتركة بالإمبريالية. ولاتزال دول العالم الضعيفة مقهورة فى السوق العالمية التى يعجز حتى أغناهم، كدول الأوبك، على التحكم فيها؛ ولأن المواجهة بين القوتين العظميين وأتباعهما وسعيهما لإخضاع العالم لمصالحهما لايزال قائمًا .

ليس هناك من بين النماذج التى طرحناها حتى الآن ما يأخذ الثقافة فى الاعتبار. فكلها صور من نوع أو آخر من الاقتصاد السياسي ، على الرغم من أنه بدون البعد الثقافى يستحيل أن يكون هناك معنى لعالم حديث أصبحت القومية فيه والدين والعداء العرقى أهم كثيرًا من الدولية والعلمانية ؛ لذا فالنماذج القائمة على الاقتصاد السياسي وحده تعجز – تمامًا – عن تفسير ظاهرة كقيام نموذج حديث للإسلام يسمى خطأً "بالأصولية" أو التناقض بين دعاوى عالميته وبين واقع تسخير الدين لخدمة مصالح الدولة القومية كما يتضح فى الحرب بين العراق وإيران .

ويتمثل العجز النسبى لغالبية سكان العالم عن التحكم فى مصيره الحياتى فى الحدود المفروضة على فعالية حركة عدم الانحياز على الرغم من كل قدرتها على الفوز بالأصوات فى الأمم المتحدة .

إلا أن الوعى بالذات والنشاط الذاتى لشعوب العالم الثالث لا ينحصران فى أنشطة النخب فى الاجتماعات الدولية. ففى كل أنحاء العالم نجد المنظمات الشعبية غير الحكومية كاتحاد بينانج للمستهلكين أو حركة كيرالا الشعبية للعلوم أو منظمة سيوا التى أنشأتها النساء العاملات الأميات المنبوذات فى احمدآباد ورفضت العضوية فى النقابات العمالية التى يسيطر عليها الرجال ، وذهبت إلى حد تأسيس بنك خاص لها، تسعى بصورة دائبة لتغيير العالم وتحسين ظروف الحياة. وكمعاصريهم فى أوربا الشرقية ، فقد انصب اهتمام هذه المنظمات على الكفاح من أجل الديمقراطية وحق التعبير عن الذات وتقرير المصير بدرجة أكبر من اهتمامها بالفوارق فى النظام الاقتصادى .

ومما يؤسف له أن من بين النتائج الثانوية غير المقصودة للجمعيات الخيرية الغربية ذات المقاصد الحسنة اضطرارها لاستثارة الضمائر فى الغرب عن طريق وصف العالم الثالث بأنه منطقة كوارث . والنتيجة أن الصورة النمطية للعالم الثالث لدى غالبية الناس اليوم هى صورة طفل أفريقى يتضور جوعًا ويمد يده طلبًا لأى طعام .

وهذه الصورة تغفل - تمامًا - ما حدث من تحولات هائلة فى الدول حديثة التصنيع والتحول من عالم يعتمد على الزراعة إلى عالم يعيش معظم البشر فيه فى مدن . كما أنها تغفل النشاط الذاتى للناس دون انتظار لتقنية الغرب أو خبرة الغربية مستعينين بالخبرة المحلية التى تراكمت عبر آلاف السنين جنبًا إلى جنب مع التقنية الحديثة .

وفى الغرب ، لم يعد تفوق العلم الغربى والتقنية الغربية يؤخذ مأخذ التسليم. فغالبية الناس فيه ليس لديهم إلا القليل من الوعى بالمعارف والمهارات التى تراكمت وتناقلتها الأجيال فى الثقافات الأخرى . ولكنهم يعلمون جيداً أننا جميعًا معرضون لخطر الإبادة النووية والتدمير المستمر للبيئة وأن هذه الأشياء هى عوامل تنمية العلم والصناعة الغربيين .

مبادرة الاتحاد السوڤيتى باتخاذ الخطوات اللازمة لخفض سباق التسلح، وقد أدى التغيير الذى طرأ على أوربا الشرقية بعد أن خفت عنهم قبضة السوڤييت إلى فتح عالم جديد من الاحتمالات ليست كلها إيجابية ؛ فصحوة القوميات داخل الاتحاد السوڤيتى نفسه من الأخطار الواضحة. لكننا على أعتاب حقبة جديدة بعد الخروج من عصر الحرب الباردة وهيمنة القوى العظمى .

وكل النماذج التى طرحناها، حتى نظرية النسق العالمى ، تتخذ من الدولة القومية وحدة تحليلية لها . إلا أننا جميعًا ننتمى إلى مجتمعات أصغر من الدولة القومية وأكبر منها على السواء ؛ لذا فكما يقول أحد علماء الإنسان ، فطالما أن : «هناك عشرة آلاف مجتمع يقطنون مائة وستين دولة قومية» ترفض الاعتراف بحقوقها الثقافية والسياسية ، فإن الأقليات ستواصل كفاحها لتدير شئونها بنفسها وبالقوة إن دعت الحاجة .

وبالعكس، فالعالم الحديث من صوغ المجتمعات الثقافية ، من الكنيسة الكاثوليكية إلى الإسلام إلى الإيديولوجيات العلمانية وحركات كالشيوعية تخترق حدود أكبر الدول وأشدها مركزية .

وبإعادة توجيه الأموال التى تنفق على الحروب ، يمكن أن نبدأ فى حل مشكلة كان حلها دائمًا ممكنًا ولكنه حتى الآن أثبت أنه يفوق قدرات البشرية، ألا وهى القضاء على الفقر فى العالم . والشباب على وعى بهذه الاحتمالات بينما يخشى الكبار التغيير أو يميلون إلى السخرية والتسليم. كما أن اهتمام الشباب يتجه للعالم ككل ؛ لذا فإن أكبر حدث فى تاريخ التواصل البشرى - وهو الحفل الموسيقى الذى أقامه بوب جيلدوف - كان مشروعًا يهدف إلى جمع التبرعات للعالم الثالث. وفى النهاية سيبدى ساسة الغرب قدراً من الإيجابية أكبر تجاه هذه التحولات التى طرأت على الخيال السياسى ؛ فمن بين أشدهم محافظة من بدأ الآن فى الحديث عن سلامة البيئة .

هوامش

تم إلقاء نسخة أقدم من هذا المقال في مؤتمر أقامه معهد البحوث الاجتماعية المقارنة ببرلين في يونية ١٩٨٩ .

المصادر والمراجع

Frank, A. G. (1969) *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* New York: Monthly Review Press.

Froebel, F., J. and Kreye, O. (1980) *The New International Division of Labour*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldthrope, J. E. (1977) *The Sociology of the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Nigel (1987) The End of the *Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology*. Harmondsworth: Penguin.

Henderson, Jeffrey (1989) *The Globalization of High Technology Production: Society, Space and Semiconductors in the Restructuring of the Modern World*. London: Routledge.

Ichiyo, Muto (1984) *Development in Crisis*. Penang: Consumers' Association of Penang.

McCall, Grant (1980) 'Four Worlds of Experience and Action', *Third World Quarterly* 2 (3): 36-45.

Singham, A. W. and Hune, Shirley (1986) *Non-Alignment in an Age of Alignment*. London: Zed Books.

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Capitalist Economy in the Sixteenth Century* (2 vols). New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Warren, Bill (1980) *Imperialism: Pioneer of Capitalism*. London: Verso.

Wolf-Phillips, Leslie (1987) 'Why "Third World"?', *Third World Quarterly* 9 (4): 1311-27.

Wong, Siu-Lun (1988) *Emigrant Entrepreneurs: Shanghai Industrialists in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.

World Development Report 1986 (1987) Oxford: Oxford University Press.

Worsley, Peter (1980) 'One world or three? a critique of the World-System Theory of Immanuel Wallerstein', pp. 298-338 in R. Milliband and J. Saville (eds), *socialist Register 1980*. London: Merlin Press.

بيتر ورسلى أستاذ فى علم الاجتماع بجامعة مانشستر .

النظرية والثقافة والمجتمع بعد الصناعى

مارجريت آرشر

إن الإنسان والفاعل الاجتماعى ليسا سواء . ومن أمارات أية نظرية اجتماعية محكمة أن تؤدى وظيفة التعارف بينهما بدقة ؛ فالنظريات الفعالة تكتفى باختزال أحدهما فى الآخر. وتقديمهما ضرورى ، فأن تكون إنسانًا معناه فى الوقت نفسه أن تكون اجتماعيًا . واختزالهما خطأ ، لأن الإنسان أكثر من مجرد فاعل اجتماعى . وأى من هذا لا يلغيه وعينا بأن المجتمع يشتمل على سجل أكبر من المعانى الثقافية ورصيد أوسع من المصادر الهيكلية يمكن لأى شخص أن يعتمد عليها، ولا يلغى نتيجتها الطبيعية وهى أن كل الناس يعتمدون بالضرورة عليها . وينبغى الاعتراف بأنه بدون الإشارة إلى الناس من الناحيتين البيولوجية والنفسية ، أى إلى طبيعتهم ومعنوياتهم ، أى علاقتهم "غير الاجتماعية" الفيبرية بكل من العالم الظواهرى والعالم الشيئى noumenal ، فلن يتبقى لنا سوى "إنسان من البلاستيك" (Hollis, 1977) لا سبيل لتفسير تحولاته الانتقائية بين المعانى والمصادر إلا بالارتداد اللا نهائى إلى ما قبل الحتمية الاجتماعية .

وهذه القدرة الانتقائية الارتدادية التوسطية والتجديدية لدى الأفراد والجماعات هى اللازمة لتفسير تكون السجل والرصيد وإصلاحهما. أما "الإنسان السسيولوجي" فهو كائن سخيف، ويبدو أن خلاصه من الحالة البشرية يكمن فى تحقيقه لنتائج غير مقصودة، ولكن لما كانت هذه النتائج يتم التعامل معها بطريقة آلية، فليس هناك إعادة ميلاد "للإنسان المستقل". وتكمن صلة ذلك بنظريات المجتمع الصناعى فى معالجتها للثقافة نفسها – خضوعها لتطورات هيكلية أو تشويهها يترك لنا موكبًا من الكيانات البشرية – "الإنسان الصناعي" و"الإنسان الحداثي" وذريته من "إنسان بعد حديث" و"إنسان المعلومات" الذى لايزال وليدًا. ويعد مفهوم روبرتسن (Robertson, 1988) عن ما وراء الثقافة ذا صلة وثيقة هنا لأن جماعة منظّرى المجتمع الصناعى أصبحوا يشاركون فى مفهوم فقير بصورة ملحوظة. وما وراء الثقافات

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 97-119.

«تقيد مفاهيم الثقافة وخاصة من ناحية الافتراضات الضمنية الراسخة عن العلاقات بين الجزء والكل، بين الأفراد والمجتمعات، وبين المجتمعات والعالم ككل ... كما أنها تصوغ مختلف السبل التى يتم بها استحضار الثقافة وتطبيقها علي "فعل عملى"» (Robertson, 1988: 14)

ويتمثل الإفقار فى المقام الأول فى الإخضاع التقدمى للثقافة حتى تتحول إلى ظاهرة ثانوية للهيكل. ويمكن كشفها بتسفيهها؛ ويرى بل أن الحركة من "نهاية الإيديولوجيا" (Bell, 1962) إلى "خرائب الثقافة الحديثة" (Bell, 1979: 169) كانت فى حالة هبوط مستمر .

ويستمد إخضاع الثقافة زخمه من نظرية المجتمع الصناعى وخاصة على مدار العقد الماضي. ويبدو أن الآلام أو الآمال السابقة إزاء الأفكار التى تمثل عوامل مستقلة أو نقدية أو متضاربة قد اختنقت بين أنصار مجتمع المعلومات وخصومه. والنتيجة أن إخضاع الثقافة يسلب البشرية أية ميزة أخلاقية مستقلة لتقويم الاتجاهات بعد الصناعية أو التعبير عن "اختيارات تقنية" (Badham, 1986)، أى مبادئ توجه الاستخدامات التى ينبغى أن تخدمها تكنولوجيا المعلومات. وفى السياق الأعرض لنظرية المجتمع، نجد أن مشكلة ربط الهيكل بالقوة تهملها من جديد ما وراء ثقافة أخرى لدمية متحركة .

المرحلة الأولى - فرضية التقارب الصناعى

إن تناول الثقافة من داخل نظرية المجتمع الصناعى يتضح بالنظر إلى ثلاث مراحل فى تطورها؛ ولم يتم تناول المشكلات التى تطرحها نظرية الظواهر الثانوية المصاحبة والأحدية الثقافية تناولاً جاداً إلا فى المرحلة الوسطي. وتشهد المرحلة الأخيرة "الموجة الثالثة" التى أغرقت المحيط الثقافى مكتسحة كل ما اعترض طريقها تطبيقاً "لقانون المراحل الثلاث". وسنركز فى فحص هذه النظريات على ضعف تناولها للثقافة. وتتعرض عيوبها الهيكلية للنقد، وهو اختلال توازن يحكى الكثير عن تأثير ما وراء ثقافتها .

ولعل الكتاب الرئيسى لاسترجاع نظريات الوضعية اليقينية فى القرن التاسع عشر وتطبيقها على ظروف القرن العشرين هو كتاب كلارك كر Clark Kerr وآخرين بعنوان *Industrialism and Industrial Man* (النظرية الصناعية والإنسان الصناعى ، ١٩٦٢) . وشيئاً فشيئاً أصبحت فرضياتها المحورية بدهية فى التنظير اللاحق . وكانت الفكرة المركزية تتمثل فى الاحتفاء الممتد بأثر التصنيع على المجتمع عامة. وقد تجسدت النظرية الصناعية كمحرك أول أو مبدإ محورى للحياة الاجتماعية، وهو ما أدى إلى توحيد مقاييس البنى الاجتماعية "بالمنطق الخالص لعملية التصنيع" (Kerr et al.,

1962: 33). وكان هذا المنطق جبرياً وكونيًا يبذل "جهد التصنيع" مهما واجه من اختلافات أولية" (Kerr et al., 1962: 52) فى التنظيم الاجتماعى الثقافى . وبالتالى فقد ضاعف من الاقتراب العالمى من صورة نمطية واحدة، وهى المجتمع الحديث .

والخطير فى هذه الصورة النمطية أنها تجمع التغيرات الهيكلية والثقافية ككيان كلى هو "المجتمع الحديث". وبالتزامن والتكامل، كانت التغيرات التى طرأت على النطاق الهيكلى (جهود التحول الحضرى والتعددية والبيروقراطية) توازيها تغيرات فى النطاق الثقافى (الاتجاه إلى التعليم الوظيفى والأسرة النواة والعقلانية والعلمنة و"الإنسان الصناعى" وهو المنتَج الطيع لعملية متجانسة). ولم تطرح تساؤلات حول التنافر أو التناقض أو المقاومة الثقافية، فقد كان "المنطق الخالص" طاغياً لدرجة أن فكرة "التخلف الثقافى" أمكن التخلى عنها بعد المرحلة الأولية. كان الكل يقترب من الولايات المتحدة وكانت الاختلافات الثقافية تنمحى لدرجة أن «الإنسان الصناعى قلما واجه البدائل الإيديولوجية الحقيقية داخل مجتمعه» (Kerr et al., 1962: 283) .

كانت فرضية التقارب الصناعى تخضع للنقد من جانب كل من جولدثورب (Goldthorpe, 1964, 1971) وآرشر (Archer and Giner, 1971) وڤسترجارد (Westergaard, 1972) ومان (Mann, 1970) وبوتومور (Botomore, 1973) وغيرهم. والغريب أنه على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين خصوم هذه الفرضية، فقد انجذبوا جميعًا إلى عيوبها الهيكلية حيث هاجموا حتميتها وتطوريتها ووظيفيتها وعالميتها التقنية المتأصلة. ولكن لم يتم إخضاعها لنقد ثقافى محكم. وقد أدان جولدثورب «الغلو فى درجة الحتمية التى تفرضها الضرورات "المادية" على البنى الاجتماعية» (Goldthorpe, 1964, 117) واتفق معه معظم هؤلاء فى الرأى . ومع ذلك فإن ما ميز غيابها هو مناقشة مستفيضة للثقافة كمتغير مستقل فى عملية التحديث أو الاستقلالية النسبية للثقافة لتوجيه المجتمعات الصناعية بطرق شتى - لا فى البداية وحسب، بل إلى الأبد .

ويمكن افتراض أن نقاد نظرية التقارب الصناعى الأصلى كانوا يرون أن اعتراضاتهم الهيكلية مدمرة لدرجة تجعل انتقاء الأطلال الثقافية عملاً عقيمًا . وهذا ليس مقنعًا فى استعادة أحداث الماضى ؛ بل على العكس ؛ ففى تحدى المقدمات المنطقية الهيكلية للفرضية نجد أن معظمها يهدف إلى ما اعتبروه جناحها الضعيف . وليس ثم دليل على وجود تصديق ناشئ وعام على المبادئ الأساسية الأولية لما وراء الثقافة والعقلانية والعلمنة، إلا أن هذا أيضاً هو الوقت الذى كتب فيه بيتر بيرجر أن : «قوة العلمنة فى العقلانية الرأسمالية الصناعية لها القدرة على تخليد نفسها وتوسيع

نطاقها» (Peter Berger, 1969: 126) . والأهم أن النقاد الذين يؤكدون على مثل المساواة في مقابل مثل الكفاءة لم تتجاوز منظور المجتمع الصناعى . بل إنهم لم يركزوا إلا على الأشكال المحدودة المرتبطة به - فرص التعليم الممتدة والارتقاء المهنى والتعددية السياسية . ثم أكدوا على العقيدة الثقافية لفرضية التقارب الصناعى بقصر نقدهم على متغيراتها .

المرحلة الثانية - ما بعد التصنيع

إذا كانت نسخة الستينيات من نظرية المجتمع الصناعى قد سمحت بقدر من التنوع الثقافى الأولى زال بعد أن اكتسبت الحداثة زخمها ، فقد كان من الممكن للقصة أن تنتهى بالجمع بين البنية والثقافة وربطهما بالمقتضيات الوظيفية لنظرية التصنيع نفسها. فكانت الاختلافات الثقافية الشديدة هى التى جعلت نظرية التصنيع اليابانية مختلفة قليلاً . أما نسخ السبعينيات من الفرضية بعد الصناعية التى كان هناك العديد منها فقد اتخذت مساراً عكسياً . وقد بدأت جميعها بأحكام جريئة صارمة عن دمج البنية والثقافة :. ولم تعد كلتاهما تمثل حزمة واحدة آنذاك، بل مكون أساسى للمجتمع بعد الصناعى .

والعبارة التالية لإرنست جلنر Ernest Gellner فى كتابه *Thought and Change* (الفكر والتغيير) هى المنطلق بالنسبة لأنصار الدمج بعد الصناعى : «إن العلم الحديث يستحيل تصوره خارج مجتمع صناعي، أما الصناعة الحديثة فلا مجال لتصورها بدون العلم الحديث . فالعلم هو نمط إدراك المجتمع الصناعى ، والصناعة هى بيئة العلم» (1972: 179) . وأصبح هذا الدمج هو ما وراء الثقافة الجديدة بالنسبة لخصوم نظرية ما بعد التصنيع وأنصارها على السواء. وما استوقفهم هو إدراكهم أنهم متجهون نحو الأحدية الثقافية مباشرة . وكان كل من الجماعتين على وعى بأنه لو تم التسليم بذلك عند كل الناس فإنهم بذلك يحرمون أنفسهم من أية ميزة مستقلة لتقويم نظرية ما بعد التصنيع (سلبياً أو إيجابياً على السواء) ويساعدون على تجميد الحوار الأخلاقى عن الحياة الطيبة فى المجتمع الحديث. وحين بدأت نزعة الدمج تبدو كما لو كانت تقدم شيكاً أخلاقياً على بياض لما بعد التصنيع، أصبح السؤال كما يلى : هل كان الأوان قد فات على خلاصهم من فخ ما وراء الثقافة القوى الذى كانوا قد ساعدوا على نسجه ؟ والسؤال الأهم هو هل يمكن للإنسان الحداثى أن يتحرر أخلاقياً ؟ (المثقفون دائماً هم الذين يجدون مخرجاً فى أية ثقافة - وكيف كان يمكن لأجيال المفكرين أن يوافقوا على النسبية بحصانة ذاتية بغير ذلك ؟) .

يتميز منظّرو ما بعد التصنيع بالكثرة العددية والانتشار . ولكى نصل إلى لب القضايا المشار إليها ، سنركز جهدنا على اثنتين من أشدها عداء متبادلاً لنرى كيف دخلتا ثم حاولتا الخلاص من نفس المأزق وراء الثقافى . فمن ناحية ، لدينا بل دانييل الدوركهايمى المحدث الذى كانت كتبه فى السبعينيات تمثل محاولة لإعادة كتابة الفصل الأخير من *The Division of Labour* (تقسيم العمل) بنهاية سعيدة (Bell, 1976, 1979) . ومن ناحية أخرى لدينا يورجن هابرماس الذى يعد استمرارًا لمدرسة فرانكفورت ودعوتها التصحيحية والذى أعاد كتابة اقتصاد ماركس كما لو كان جالبريث جالسًا بجواره ولكنه أراد أن يبقى على رؤية ماركس التحررية . وكما أشرنا فالاعتبارات الهيكلية لا تدخل ضمن اهتماماتنا فى هذا المقال ، أما بالنسبة لهذين المفكرين فليس لديهما ما يجذب الانتباه لأن آراءهما لا تزيد عن مجرد تصفيق لتقليدية أوائل السبعينيات - النمو الاقتصادى وتطبيق العلم على الإنتاج وزيادة الرعاية الاجتماعية وخفض الصراعات والحد من التسييس وما إلى ذلك . أما ما يثير الجدل عندهما فهو أوجه التشابه والاختلافات فى تناول الثقافة .

ولنبدأ ببل الذى قام فى البداية بالدعوة لنفس الرسالة الثقافية التى دعا إليها كل من آرون وليبست وشيلز وغيرهم كثير . وكانت الرسالة هى البساطة نفسها - *The End of Ideology* (نهاية الإيديولوجيا Bell, 1962) : الميكنة هى الدمج. وبظهور طبقة الخدمات، أدى هذا الكم غير المسبوق من التعبئة الجماعية إلى دمج الأغلبية فى المجتمع الصناعى ومنحهم اهتمامات مادية واسعة وخاصة زيادة الاستهلاك، وحد من انقساماتهم الإيديولوجية أو خططهم المثالية . لأن «المشكلات الجوهرية للثورة الصناعية قد حلت» حينئذ كما يقول ليبست (Lipset, 1969: 406). إلا أن الدمج كان يعنى ما هو أكثر من افتراض أن الشوط الذى قطع فى طريق التصنيع كان يمثل التقدم، أى أن الناس عامة كانوا يعتقدون حينذاك أن ما هو كائن هو التقدم. لذا فإن العصر بعد السياسى وبعد الإيديولوجى يبشر بحلول العقلانية التقنية الجديدة فى الثقافة مما أدى للهبوط بما تبقى من مشكلات اجتماعية سياسية إلى مرتبة المسائل الفنية التى سرعان ما يتم إيجاد حلول فنية لها . يقول آرون :

> «فيما وراء مرحلة معينة من تطوره، يبدو المجتمع الصناعى نفسه وكأنه يوسع نطاق المشكلات المتعلقة بالاختبار العلمى ويستثير مهارة المهندس الاجتماعى . حتى أنماط الملكية ومناهج التقنين التى كانت موضع جدل عقائدى أو إيديولوجى فى القرن الماضى تبدو وكأنها تنتمى إلى مجال التكنولوجيا» (Aron, 1967: 164-5)

ولكن منذ ذلك الحين ينسحب كل من بل (1976) وآرون (1972) من الأحدية التى تشير ما وراء الثقافة إليها ضمنًا ويؤكدان على بقاء الفردية والمساواة كقيم ثقافية

بغيضة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة . وكلما تعمق بل فى استكشاف (1979) جوهر هذه الفردية زاد إيمانه بأن مائة سنة من التصنيع تمخضت عن بشاعة ثقافية. فكان المزيج الهيكلى من وسائل الإعلام السريعة ومستويات المعيشة المرتفعة وسوق استهلاكية مكثفة قد تمخض عن روح ثقافية عبثية سماتها «الإسراف والتشوش وسيطرة مناخ ضد عقلاني وضد فكرى تعتبر الذات فيه هى محك الأحكام الثقافية، والتأثير فى الذات مقياساً للقيمة الجمالية للتجربة» (37 :1979) . وأخذت هذه التعبيرية الذاتية التافهة تخفت، وكانت قد أتت «بموت الرؤية العالمية البرجوازية» بعقلانيتها ووعيها وبهجتها، فأزاحتها ما بعد الحداثة وأحلت محلها العبودية للإشباع الغريزى باعتبار أن «النزوة والمتعة هما الحقيقتان الوحيدتان وكل ما عداهما فهو اضطراب عصبى وعدم» (51 :1979) .

إذن لماذا يمثل ذلك إخضاعاً للثقافة ؟ لأنها بطبيعتها ليست لها قدرة على توجيه المجتمع توجيهاً تصورياً، لأنها لا تستطيع أن تعبر عن مبادئ التغيير الهيكلى فإنها تظل تتطفل على البنى القائمة. والثقافة التافهة هى الطفل المدلل للوفرة، ولكنها فى تدنيسها الدائب للمقدسات واحتفائها بالجدة فهى أيضاً تنكر إمكانية قيام أى حوار عن المجتمع المثالى القائم على مبادئ ثابتة وعلى حوار عقلانى لمناقشتها. وثقافة الحداثة تعد تابعة بسبب عجزها، إذ لا طاقة لها على دعم المجتمع بعد الصناعى أو نقده أو إعادة توجيهه .

وبازدياد عدد المحتفين بالعفوية، أصبح السعى الدائب عن الجدة معناه أنه ما من مجدد يستطيع أن يعدو بسرعة تكفى لبقائه فى المقدمة وتصبح تجاوزات الدنس هى المخرج الأول. إلا أن إنار الثوابت ليس سبيلاً للحياة، بل يؤدى إلى تبديد الطاقات عن طريق العدمية . وبالتالى فإن بل أيضاً يتناول مسألة التحرر الثقافى - للإنسان الحديث ليسترجع روحه الوثابة، وللمجتمع بعد الصناعى ليؤكد على قواعده الأخلاقية. ويعود بل إلى الطريق من أوله إلى مشكلة دوركهايم فى نهاية *The Division of Labour* (تقسيم العمل) : أين يمكن العثور على الأسمنت الاجتماعى الثقافى ؟

كان رد دوركهايم بالطبع هو اختراعه ، لابد فى رأيه من شكل جديد من الأخلاقيات المدنية العلمانية لأن زوال الدين معناه أيضاً ضياع أية قوة ربط اجتماعى . أما رد بل فعلى النقيض تماماً، عودة للدين ، تفسر عند دوركهايم بأنها تمثل حاجة نفسية لا سسيولوجية ، ولو أنها تخدم الأخيرة .

«على الرغم من خرائب الثقافة الحديثة ، لابد أن هناك إجابة دينية فى الطريق ، فالدين ليس (أو بالأحرى لم يعد) "ملكاً" للمجتمع بالمعنى الدوركهايمى . فهو جزء من الوعى الإنسانى ، إنه البحث المعرفى عن نموذج "للنظام العام" للوجود، أو الحاجة العاطفية لإيجاد طقوس

وإضفاء قدسية على مفاهيم كهذه ، أو الحاجة الملحة للانتماء للآخرين ، أو مجموعة من المعانى تخلق استجابة غامضة للذات، والحاجة الوجودية لمواجهة الحقيقتين المطلقتين : المعاناة والموت» (Bell, 1979: 169)

ومصاعب هذين الموقفين التحررى فى مواجهة التنظيمى تبدو لاهوتية وسسيولوجية معاً . فمن ناحية ، يؤكد بل مرة أخرى على التعريف الدوركهايمى للدين ، أى ما يميز بين المقدس والدنيوى ويريد له أن يعود إلى مكانته السالفة ...

لو لم يكن هناك فصل بين العالمين ، وإذا تم القضاء على المقدس، لا يتبقى لنا إلا خرابات الشهوة والمصلحة الفردية ودمار الدائرة الأخلاقية التى تطوق البشرية . فهل نستطيع أن نعيد التمييز بين ما هو مقدس وما هو دنيوى ؟ » (Bell, 1979: 171)

الصعوبة فى ذلك أنه فى حين أن المسيحى لا يجد صعوبة فى ربط التحرر بالتنظيم ("فى طاعتك الحرية الكاملة") فإن بل (Bell, 1979: 170) يبحث عن "مذهب جديد للدمج" : ما من نسخة حالية ستكفى ، لأنها كلها تطرح السؤال "ما هو الخير وما هو الشر؟" (Bell, 1979: 169) . إلا أن مشكلة "المذاهب الجديدة" أنها لابد من كتابتها بيد أحد ، فهى لا تنشأ من وعى دينى عام ؛ وما أن يتم تدوينه بحيث يجسد مفهوم "مؤلفه" عن المقدس يتم فرضه ، فلو كان الإجماع الاجتماعى قائماً لما كانت هناك حاجة لتدوينه ؛ ولأنه مفروض فإن العلاقة العلمانية بين التنظيم والتحرر تبرز من جديد كتناقض. وهكذا فإن بل يريد فوائد الدين بالنسبة للفرد بدون عبء النص ، يريد نعمه على المجتمع بدون كنيسة تمنح البركة. بعبارة أخرى يريد شيئاً شديد الشبه بما يريده دوركهايم ويبدو أن تحقيقه مستبعد .

أما هابرماس فيبحث عن حل علمانى لما يعتبره مشكلة علمانية تماماً . ووجه الشبه يكمن فى أنه هو أيضاً يبدأ بدمج للهيكلى والثقافى يتخذ الأخير فيه موقع الشريك التابع ، وفى أنه هو أيضاً ينتهى بمحاولة لتحرير الجنس البشرى ثقافياً . والنزعة التصحيحية الاقتصادية هى مصدر الدمج الثقافى . و «أصبح التقدم العلمى التقنى مصدراً مستقلاً لفائض القيمة» (1968: 104) ومن تأثيراته نهاية الندرة والصراع الطبقى بعد أن «كسرت اللعنة التوراتية للعمل الضرورى تكنولوجياً» (1972: 58) ، وشكل جديد من الشرعية لأنها لم يعد من الممكن أن تتأتى من المفاهيم الاقتصادية الكلاسيكية للتبادل فى سوق حرة . وقد انتهت الاقتصاديات الحرة حتى كمفاهيم ، وبما أن وضع العلم والتكنولوجيا فى إطار مؤسساتى ينطوى على العقلنة التى تعنى موت التراث، فمن أين تأتى شرعية المجتمع الصناعى المتقدم؟ والإجابة هى «بجعل العلم والتكنولوجيا أيضاً يتخذان دور الإيديولوجيا» (1968: 104) . إلا أن هذا لا يؤدى إلى فرض غامض لقيم طبقة على طبقة أخرى ، بل إلى انتشار عالمى "للوعى

التكنوقراطى" المستمد من سيطرة العلوم التطبيقية التحليلية التى كان تطبيقها على الإنتاج مصدر النمو الاقتصادى ذاتى الدفع .

ويؤدى الوعى التكنوقراطى إلى نزع التسييس وبالتالى فهو يمثل نسخة أخرى من فرضية "نهاية الإيديولوجيا" وشكل آخر من الدمج الثقافى . والفارق أن العلم أيضاً إيديولوجى لا بمعنى الاعتماد على الاستغلال ، بل لأنه يكشف عن الاهتمام بتأمين السيطرة على العالم المادى ، بينما يتم فى الوقت نفسه كبح الاهتمامات الأخرى . وهكذا فكما تهاجر «النماذج المشيأة للعلوم إلى عالم الحياة الاجتماعية الثقافية» (1968: 110) فهى تصبح عامل كبح "لتحرير" الجنس البشرى ، لأن علاقات الناس والبشر تعامل أيضاً كعمليات مشيأة لابد من اكتساب التحكم الفنى فيها .

ويكمن جوهر الإيديولوجيا العلمية الحديثة فى سوء التطبيق لا فى الكذب. وبما أنه يحتضن العلوم الاجتماعية ، فإن فاعل المعرفة - الإنسان الذى يستطيع تأمل أفعاله وتغييرها - يكون فاقداً لعلم الاجتماع ولنفسه. من ثم فالاطراد (كالصلة بين الذكاء المقيس وما يتحقق فى المدرسة أو ثبات أدوار الجنسين) فى العلوم الاجتماعية يؤخذ كعنصر ثابت بدون تأمل فيما إذا كان لا يعبر إلا عن أشكال من السيطرة الاجتماعية . كذلك فإن فهم الذات ينبئ بالتقدم العلمى فى الحياة الشخصية (نحن نظن أننا "منفتحون" أو "مفرطون فى النشاط")، فنرى فى أنفسنا كيانات مجبرة ومشيأة تفتقد أية سيطرة على الذات وتحت رحمة "الحرمان الأمومى" أو "الاكتئاب" أو "الخلل الهرمونى" ولكى نحل مشكلاتنا نتناول أقراص الدواء. والتواصل الإنسانى شائه لأن الناس يفكرون ويتحدثون عن أنفسهم من ناحية الموضوعية العلمية ويتخذون القرارات فيما يعتبرونه مشكلات فنية بحتة ، وبذلك يجردون الجدل الأخلاقى من فعاليته (Archer, 1988: 62f) .

ولتجنب الأحدية اليقينية وللتغلب على التبعية الثقافية ، يضطر هابرماس لتحديد مصدر بديل للقيم التحررية ووسيلة لتحقيقها . وبعد آمال محبطة فى الحركة الطلابية بأواخر الستينيات، كرس جهوده فى السبعينيات لتطوير "الموقف المثالى للكلام" حيث يستطيع التواصل وهو متحرر من القيود أن يرعى التفكير النقدى الذى يدفع التحرر قدماً . وقد تم تعديد الصعوبات التى تكتنف هذا الحل ؛ والمهم أن العقبات الهيكلية هى التى تم إفرادها . فتأتى أولاً تهمة عدم المباشرة - كيف يمكن للتواصل غير الشائه أن يؤدى إلى التحرر بما أنه يعتمد على تكافؤ فرص المشاركة فى حوار يفترض الوجود الفعلى لمتحدثين محررين. وقد تناول هابرماس هذه النقطة حيث يقول :

> «ما كان يمكن للتواصل أن يتطور إلى الحوار غير الاستبدادى الدائر عالمياً إلا فى مجتمع محرر تحققت لأفراده الاستقلالية والمسئولية ... وإلى هذا الحد تقوم حقيقة الأحكام على توقع الحياة الكريمة» (1972: 314)

وإلى هذا الحد أيضًا ظل التفكير النقدى تخصصًا (فكريًا) خارج الوعى العام فى حين فرض التراث اليقينى سطوته . وقد حدث هذا بعد الاعتراض الواضح على الانهيار المحتمل والتحول إلى المطلقية الفكرية. والطعن بأن هذا النمط من الخطاب الأكاديمى يمثل نموذجًا قد تقود الجامعات المجتمع كله إليه واجه اتهامًا مضاداً بأنه غير قابل للتحول إلى ظروف أخرى ، وخاصة الأكثر افتقاراً للمساواة كالعمال والإدارة حيث نجد مقاومة متبادلة للحوار المفتوح . وكان النظير التحليلى النفسى الذى يعتمد عليه "الموقف المثالى للكلام" اعتماداً شديداً يفترض وجود غرض علاجى للأطراف المشاركة المفتقدة فى مجتمع طبقى .

كل هذا مباشر تمامًا ، وترتبط الالتواءات والتعرجات بالمساعى الثقافية لمدرسة فرانكفورت لإعادة الميتافيزيقا والتأمل إلى مجال الخطاب العقلانى الذى كان الفلاسفة الوضعيون قد قصروه على عالم "الحقائق" الظواهرى والمشاهدة والتجربة . وكان المقصود بالتفكير النقدى أن يؤدى إلى التحرر الإنسانى ؛ فممارسته فى الموقف المثالى للكلام تفرز الحقائق المتفق عليها والتى تحرر الإنسان . والأخير يتطلب معياراً مستقلاً للحقيقة ، بينا يتطلب الأول نموذجًا للإنسان المحرر ، وكلاهما مفتقد فى رأى النقاد .

فمن ناحية ، يعد الإجماع أو اليقين الجماعى معيارين غير كافيين لمشروعية دعاوى الحقيقة . ولكن إذا لم يكن هناك إلا هما للفصل فى الخطاب النقدى فما الذى يمنع الزعم بأن «صور التحيز العميق هى بدهيات منزلة» (Kolakowski, 1978: 789) . وإذا كان المشاركون أنفسهم هم الحكام (كما فى التحليل النفسى) فما الذى يحول دون التدنى إلى نفس هذا العرض التعبيرى الذاتى الذى يرفضه بل لأنه يقوض الدعائم المعرفية والأخلاقية ؟ ومن ناحية أخرى (كما فى التحليل النفسى أيضًا) من الجائز والضرورى أن نتساءل : كيف نتعرف على شخص متحرر ؛ وليس السؤال عما يشعر به مثل هذا الشخص . ولكن يبدو هنا أنه ليس ثم نموذج غير تجريبى للإنسان فى الأفق ، وهو ما يعنى أن "التحرر" له تعريف سلبى . فقد كان دائمًا حالة من التحرر من القيود الاجتماعية ، ولكن كيف يتسنى معرفة أن الحالة تحققت وقائمة العوامل الشائهة استنفدت بدون وجود تصور ما عن الهدف النهائى ؟

يمكن إبداء أكبر احترام للمهمة التى أخذها هابرماس على عاتقه، وهى الدفاع عن الميتافيزيقا وإصلاح لغة خطاب تقوم على "العقل السليم" لا على "الدليل" العلمى. وقد نوافق على أن اليقينية الوضعية هى :

> «مصدر الوهم، وتناول الواقع باعتباره مصدر المعرفة ومادتها واختباراً لها هو المصهر الحقيقى للا عقلانية . ويتميز الواقع الحقيقى ومادة العقل السلبى أو النظرية النقدية بنطاق جوهرى من الوجود ويمثل كلاً من مصدر العالم الظواهرى وحالة مثلى وراء الحدود التى

يفرضها هذا العالم. ويؤدى أخذ الحقائق أو المظاهر التجريبية القائمة كأنها واقع ، والإقامة في هذا العالم دون غيره، وتمييز الوعى بقوانينه بالمعرفة ، إلى الإخفاق فى إدراك طبيعته الثانوية والمحدودة ويعرقل التطور إلى حالة أكثر مثالية» (Badham, 1984: 80)

ويمكن للمرء أن يفعل كل هذا ومع ذلك يظل يرى ميتافيزيقا مدرسة فرانكفورت خاوية ونموذجها للغة الخطاب النقدى لا يكفى لتعريف المهمة.

المرحلة الثالثة - الموجة الثالثة - مجتمع المعلومات

فى مطلع الثمانينيات، اكتسحت الموجة الثالثة الاهتمام الكبير فى ذلك الوقت بإيجاد أرضية ثقافية يمكن للناس عليها أن يقوّموا التغيير الهيكلى وينتقدوه ويحاولوا إعادة توجيهه . وقد أطلق اسم "الموجة ثالثة" على حلول مجتمع المعلومات، وليد التزاوج بين الحاسبات والاتصالات عن بعد، على يد ألفن توفلر (Alvin Toffler, 1981) . وكغيره من المراحل التقنية التى سبقته ، فقد أقام هياكل جديدة وهدم حصونًا ثقافية ، إلا أن أكبر حدث أتى به هو "المد العظيم" (وهو النظير المعاصر "للانقسام العظيم" لجلنر فى القرن التاسع عشر) ولم يكن أمام المرء إلا أن يعتليه أو يغرق فيه. «فما حدث حينئذ كان أكبر من الثورة الصناعية وأعمق وأهم... فاللحظة الراهنة تضاهى الانقسام العظيم الثانى فى تاريخ البشرية» (Toffler, 1975: 21) . وعلى الجانب الآخر من الانقسام العظيم كانت الأحدية الثقافية فى أوجها، حيث كان العلم والتكنولوجيا مرادفين للمعرفة بمعنى الكلمة ، واندمجت المعرفة اندماجًا تامًا مع بنية مجتمع المعلومات الجديد. وفى عام ١٩٨٠ ، كبح دانييل بل تشاؤمه إزاء الحداثة الثقافية المتفسخة وتفاؤله بالصحوة الدينية وشارك فى الاحتفاء بالمبحث المحورى الجديد وهو "المعرفة النظرية" التى تستعين بالحواسب الآلية والتى انتشرت عالميًا بفضل الاتصالات عن بعد .

فظهر إطار اجتماعى جديد فى صورة تأثير مستقل لتكنولوجيا المعلومات بما له من نتائج حتمية على كل ما هو اجتماعى ، ولم يخلُ مجال من مجالات الحياة من تأثير المعلوماتية ، من الحياة المنزلية إلى العلاقات الدولية وأنشطة أوقات الفراغ والعلاقات الصناعية (Lyon, 1988) . وتفترض هذه النظرية ذات البعد الواحد للتغيير الاجتماعى نشأة مجموعة أحادية من القيم تساعد على التوجيه الموضوعى المحايد للفعل. وهذا هو ما نود أن نركز عليه بدلاً من التركيز على العيوب الهيكلية للفرضية، ولو أن هناك تداخلاً كبيرًا بينهما . وقد أنزلت الاعتراضات الهيكلية هزيمة بالمفهوم التبسيطى "للسير عبر القطاعات"، وهى رحلة كبيرة يفترض أنها انتهت بظهور "عمال معلومات" فى معظم دول المجموعة الاقتصادية الأوربية ؛ لذا فقد عرض جيرشنى ومايلز (Gershuny and Miles, 1983; 1986) الوصف المضلل للتاريخ الاقتصادى

كحركة ثابتة منتظمة للمجتمعات الزراعية ثم الصناعية وأخيراً المجتمعات الخدمية. و"قطاع المعلومات" هو تصنيف مغاير كتصنيف "الطبقة الخدمية" فى النظرية بعد الصناعية، أى أنه بدعة إحصائية تجمع بين خبير الاتصالات عن بعد وعامل إصلاح أجهزة التلفزيون. على أية حال، فنظراً لأن البيانات التطبيقية عن التركيب الهيكلى "لقطاع للمعلومات" لا تتوقف، فإن الفرضية الخاصة بفجر مجتمع المعلومات تعتمد على الجدل الدائر حول مبحثه المحورى الثقافى الجديد .

ولا يزيد هذا المبحث فى الحقيقة عن "المرحلة الثالثة" لكونت ؛ أى ما يمكن تسميته يقينية وضعية لها هوامش . فالعلم اليقينى الوضعى يسود الحياتين العامة والخاصة مع تلاشى الحدود بينهما حيث تقوم تكنولوجيا المعلومات بالغزو وتحكم بلا منافس . وهو يحكم من خلال تأثيراته النافعة ؛ وهكذا فقد أصبحت التكنولوجيا السهلة الاستخدام شيئًا محموداً كالصحة . وأنصار التكنولوجيا الراقية لا يعنون «بأن عكس قائمة الأولويات التى رآها ماركس فى المصنع حيث يسيطر الموتى (الآلات) على الأحياء (العمال) قد امتد من خلال الحاسب الآلى إلى مجال المعرفة» (Poster, 1984: 166). بل الصورة لإنسان وآلات تمكنا معًا من «تخفيف كثير من آلام العالم» (Michie and Johnson, 1985: 244). وتمتد هذه الفائدة العالمية من الرعاية الاجتماعية كالتشخيص الطبى بمساعدة الحاسب إلى الحروب ونظم الصواريخ الموجهة بالحاسب الآلى .

وهو يحكم باستبعاد سائر أنماط الفكر، وبالتالى فهو يحكم بلا معارضة. وقد ماتت الميتافيزيقا وتعطلت فلسفة الأخلاق. وما تبقى ليس فلسفة العلوم (التى تستخدم فى بعض الحالات لترسيم حدود نطاق ميتافيزيقى لم يخلُ حديثه من معنى)، بل فلسفة للعلم تشبه خادمًا مطيعًا ينظف الوسط التخيلى . وهى توضح طبيعة المعرفة العلمية وتبين الطابع التقدمي، وفوق هذا وذاك تكشف عن سخف الفلسفات البديلة التى عجزت عن الصمود أمام ما أسماه بوبر "عبء الحضارة". وهكذا فهى تزيح أى وضع قادر على قلب السؤال والتساؤل عما إذا كان يمكن للحضارة أن تتحمل عبء التكنولوجيا الجامحة .

وأخيراً فهو يحكم بتغيير نموذج الإنسان عندنا بقلب أسلوب صنعه . وقد انقلبت فكرة الحاسب الآلى باعتباره امتداداً للقدرات البشرية (الحسابية والإحالة المزدوجة والاسترجاع) لتتمخض عن مفهوم "الذكاء الاصطناعى" الفائق. وسواء كان هذا قد ظهر كعملية مباشرة يعيد بها البشر صوغ أنفسهم فى صورة التكنولوجيا (Bolter, 1984) أو كنمط أدق من التعريف التكنولوجى للهوية ، فالنتيجة واحدة، وهى

معرفة للذات يسيطر عليها الحاسب الآلي . كما أنها ستكون معرفة ذات شائهة تذكرنا بنقصنا وليس مجرد أننا لسنا نداً له في حساب أكبر رقم معروف . إلا أن صلة مفهوم القدرة *الفائقة* للحواسب بإعادة صياغة مفهوم الإنسان أكبر كثيراً من صلته بالآلات بعد أن استوعبت جوهر العقل الإنساني. وما تدنى إن لم يكن قد استُبعد من المفهوم الأخير هو قدرات الإنسان على ممارسة الحكمة والحكم على الأشياء والتقمص والتعاطف والمسئولية والتضحية بالنفس. ولم يكن بولتر (David Bolter, 1984) ليرضى عن إضافتنا "للخيال" إلى هذه القائمة، لأن إنسان تورنج هو إنسان تعلمت الآلة خياله واستوعبتها .

بعبارة أخرى ، إذا تحول النطاق الثقافي كله إلى تابع لتكنولوجيا المعلومات ، فما من أساس غير العقلانية الآلية يمكن انتقاده وتقويمه بها وتقرير كيفية استخدامها أو تقييدها . ولم يبق لنا إلا ما أسماه ڤايزنبوم "امبريالية العقل النفعى" (Weisenbaum, 1976) . ويبدو أن نقاد مجتمع المعلومات مستعمَرون ثقافيًا . والتأكيد النقدى هيكلى - تمامًا - ويقوم على كيفية حصولنا على مزيج تكنولوجى أفضل ("التكنولوجيا الوسيطة" عند شوماخر (Schumacher, 1978) أو "التصنيع الانتقائى" عند روزاك (Roszak, 1973) أو "الإنتاج الصاخب" عند إيليتش (Illich, 1975) أو "التكنولوجيا البديلة" عند ديكسن (Dickson, 1974) .

وهناك تكنيك ثقافى غائب حتى عند من يظنون أنهم عدائيون تمامًا . والعداء المعتدل يكتفى بالخفض الكمى (القليل يكفى ، لكنه مجرد نسخة أصغر من نفس الشيء ، لذا فالجمال كالنحافة) . والتطرف فى العداء معناه "رد فعل معاد للآلة" ؛ إنه ضرب بالأقدام فيما أسماه ديڤيد ليون "بالقفص الإلكترونى الجديد" (David Lyon, 1988: 140). ومع ذلك فإن أعداء الآلة من أمثال مايكل شاليس (Michael Shallis, 1984) إذا واجهوا عملية "ازدياد ذاتى" (بتعبير إلول Jaques Ellul, 1980) أو ظنوا أنهم يزدادون، فإن تصرفاتهم لن تزيد عن احتجاج عاجز كما حدث فى تحطيم الأنوال الآلية حين ظهرت لأول مرة .

وإذا كانت الثقافة تابعة فعلاً ، فإن ردود الأفعال إزاء تكنولوجيا المعلومات تصبح مسألة أذواق ؛ فيدخل المرء نطاق حب الآلة أو نطاق بغض الآلة . ويمكن لمحب الآلة أن يقدم أسبابًا لتفائله ، يناصره فى ذلك العقل النفعى؛ فكل مشكلة فنية لها حل فنى . أما كاره الآلة فيقتصر على إبراز كرهه الخالص بلا نقد ثقافى يدعمه. وفى كلتا الحالتين تستمر العملية ويتحول الناس إلى متفرجين يعربون عن رضاهم أو سخطهم دون أن يستطيعوا التأثير فى مأزقهم . إلا أن هذه السلبية لا تنشأ إلا إذا كانت الثقافة تابعة أصلاً . أما إن لم تكن كذلك فالمجال أمامنا لا يقتصر على حب الآلة أو بغضها ،

بل نواجه "اختيارات تقنية". ونحن الذين نعمل من خلال هياكل اتخاذ قرارنا المعاصر علينا أن نختار بين توجيه العلم والتكنولوجيا لزيادة الإنتاج أو خفض ساعات العمل، لسياسة المشاركة أو المراقبة، للتوسع العسكرى أو الارتقاء بالرعاية الاجتماعية، لحماية البيئة أو زيادة السلع (Badham, 1986). واختيارات كهذه تعتمد على صراع المثل والقيم والجدل الأخلاقى. وينتمى منظرو المجتمع الصناعى إلى جزء من التراث السسيولوجى عزز صلاته بالفلسفة الأخلاقية، وهو ما ينتهى "بإضفاء الطابع السسيولوجى" على الأخلاق، وفى حالتهم بإخضاعها للحتمية التصنيفية للتكنولوجيا. وهذا النوع من السسيولوجيا:

> «بقدر ما يتمكن من إيجاد تفسيرات عامة للعالم المعاصر، فإنه يفعل ذلك دون اقتناع أخلاقى. والمفاهيم التى سادت منذ الخمسينيات إلى يومنا هذا تشهد على ذلك. فهو يخلو من رؤية أخلاقية: "المجتمع المكثف"، "المجتمع الصناعى"، "المجتمع بعد الصناعى" و"المجتمع الصناعى" وأحدث المرشحين لخلافتهم "مجتمع المعلومات" وكلها تلائم هذا الزعم. والقول بأن هناك إما رؤي متفائلة أو رؤى متشائمة فى كل من هذه المفاهيم لا يعنى أنها تقوم بأية حال من الأحوال على فلسفة أخلاقية» (Giner, 1987: 79)

ولتنشيط "الاختيارات التقنية" فإن هذا التفسير يحتاج إلى إعادة بناء، إلا أن هذا معناه تحدى المقدمات المنطقية النظرية والتجريبية المحورية لنظرية المجتمع الصناعى، وعلينا أن نصل إلى كل من ودجه وشريانه الأورطى لنخلص الثقافة من التبعية واستعادة استقلاليتها النسبية واسترجاع قوتها الأخلاقية.

ما بعد التصنيع والفلسفة الأخلاقية

سنبدأ باتهام أصحاب نظرية المجتمع الصناعى (مع الاستثناءات المشار إليها فى المرحلة الثانية) "بمغالطة الموضوعية اللا أخلاقية" كما أسماها جاينر (Giner, 1987). والتهمة هى التآمر لتهميش الأخلاق وتحويلها إلى محصلة ثانوية للقوى الاجتماعية وهى فى هذه الحالة القيود الشديدة على التغيير التكنولوجى، وبالتالى لدعم اللا أدرية الأخلاقية فى دوائر العلوم الاجتماعية. ويمكن اختزال صحيفة الاتهام بأنهم مدانون بالنزعة العلمية.

و"مغالطة الموضوعية اللا أخلاقية" فى حالتهم ناشئة عن الرؤية التى ترى إمكانية تجنب أى تعامل مع الفلسفة الأخلاقية فى تحديد مدى "تقدمية" الترتيبات الاجتماعية. وأصحاب نظرية ما بعد التصنيع يفعلون ذلك بالقول بأن التكنولوجيا تقدم وسيلة تمكن البشرية من تحقيق رغباتها، وهكذا فالتغييرات التى تطرأ استجابة للرغبة تعد تقدمية بالنسبة للمعنيين بها ولا تتطلب ضبطًا موضوعيًا لا أخلاقيًا إلا من الباحثين. والمعادلة فى الحقيقة كما يلي: رغبة + عقلانية نفعية + تكنولوجيا = تقدم، وهى معادلة يفترض

أنها تترك أصحاب النظريات يتأنقون "بحيادهم الأخلاقي" تجاه هذه المجريات. ومع ذلك فهناك مشكلات كبرى ينطوي عليها كل مصطلح و صلة في المعادلة التي تتحول بسبب هذا "الحياد الأخلاقي" إلى موضوعية لا أخلاقية .

بداية ، "الرغبات" مسلم بها بدون أية نظرية عامة عن الإنسانية (التي لها وظيفة التمييز بين الميول والسلوك بمصطلحات من قبيل الخير والشر، الفضيلة والفجور ، الشرف والخطيئة ، العقلانية واللا عقلانية ، مخير ومسير وغير ذلك . ولما كان مفكرونا يتجاهلون هذه الوظيفة ولكنهم يريدون أن يفرضوا العبء الأخلاقي على رغبات الآخرين ، فإن مجرد فعل الرغبة في شيء ينبغي اعتباره مرغوباً بمقتضى هذه الرؤية ، وإلا فلا سبيل لإصدار الشيك الأخلاقي "على بياض". أي أن العقل السليم يفترض أنه يصدر عن أي شخص يريد أي شيء ؛ وهو السبيل الوحيد لجعل المدفوعات الأخلاقية بلا داعٍ . إذن فمثل هذه العناصر الفاعلة تسخر رغباتها "لعقلانية الغرض" Zweckrationalität ، وتحصى الوسائل التقنية المتاحة ، والنتيجة النهائية "تقدمية" بالنسبة للإنسانية جمعاء. إلا أن العقلانية النفعية مجرد ذريعة لمن توفرت لهم أكبر الموارد لتحقيق رغباتهم . وتتدرج الرغبات الذاتية كما يقول ڤيبر حسب الطلبات الملحة للسلطة . والحكم على الناتج ، أي التغيرات التقنية الناجمة كعملية طولية للتقدم الإنساني العام ، يعني التأكيد على أن القوة على حق مهما كان الثمن الذي تفرضه تقنية بعينها على شرائح معينة من السكان . أي أنه مهما كان الناتج فهو "تقدم" في غياب أي مفهوم للمجتمع السليم. وبسبب غيابه فإن ما ينتج لا يمكن اعتباره محصلة غير مقصودة وغير مرغوبة للتفاعل الاجتماعي . وبناء على ذلك فالمجتمعات بعد الصناعية لا تتخذ شكلاً يضر بقطاعات من السكان ولا تتضمن نظرياتها احتمال أن تكون بنية المجتمع الصناعي (كأي مجتمع آخر) على نحو لا يريده أحد .

موجز القول إن محاولة تفادي الهموم الفلسفية الأخلاقية باتخاذ التكنولوجيا وسيلة لتحقيق رغبات البشر لا تستطيع أن تَعتبر كل المحصلات تقدمًا ، وبالتالي فهي لا تستطيع أن تتحلل من فكرة المجتمع السوي . يقول هوركهايمر وأدورنو في هذا الصدد إن السبب الذرائعي وحده يعطينا «العقلانية من ناحية الوسيلة ، واللا عقلانية من ناحية الوجود الإنساني» (Horkheimer and Adorno, 1972: 31-2) . لذا فلابد أن يهتم المنظرون فيما يتصل بمختلف قطاعات السكان بتحديد وتبرير أشكال التطور التكنولوجي التي تعتبر "تقدمية" و"مفيدة"، وهنا لابد من اللجوء إلى "العقلانية القيمية" Wertrational لأن "عقلانية الغرض" Zweckrationalität لا تستطيع القيام بهذه المهمة .

لا شك أن إدانة المعادلة التى يقول بها أصحاب نظريات المجتمع الصناعى بهذه الصورة لا يحتكم إلا إلى أنصار "الإنسان المستقل" فى مقابل الإنسان السسيولوجى الصناعى ، وأنصار الإنسان فى مقابل البشرى أو العناصر الفاعلة فى مقابل العوامل . فعلينا أن نتبع شيئًا كالسيناريو الذى وضعه هوليس :

«إن ما يبدأ كبحث عن نموذج نشط للإنسان يؤدى أولاً إلى الحاجة لأفعال تفسر ذاتها، ثم إلى تفسير للعقلانية من منظور المصالح الحقيقية ، ثم إلى الأخلاق، وأخيراً إلى المشكلة القديمة الخاصة بطبيعة المجتمع السوى . إلا أن التساؤلات فى الأخلاق والسياسة ينبغى أن تقدم تحليلاً للطبيعة الإنسانية . فلا نعلم ما هو عقلانى دون أن نحدد ما هو الأفضل» (Hollis, 1977: 137)

ومن يفعلون غير ذلك يمكن بالطبع أن يضفوا على بشريتهم الرغبات المناسبة المحددة سلفًا - وقد كانت الحتمية الأخلاقية للمجتمع هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن لعلم الاجتماع أن يفترق بها عن الفلسفة الأخلاقية أصلاً ويستمر فى ذلك :

«إن النزعة الوظيفية البنائية لم تدع فى نظامها البارسونى الناضج والمهيمن مكانًا لنظرية فلسفية للأخلاق . وقد أصبحت اختيارات الإنسان الأخلاقية "مآزق سلوكية" يرتكز حلها على بنى الشخصية التي كان يدعمها بدورها عوامل محددة ثقافية وعمليات تكيف اجتماعى» (Giner, 1987: 73)

وهذا هو مصدر "مغالطة الموضوعية اللا أخلاقية"، أى معصومية المجتمع. وهو ما يبرز التساؤل عن كيفية تجنبها فى العلاقة بين دراسة المجتمع الصناعى المتقدم (أو أى نوع آخر من المجتمعات) وفلسفة الأخلاق . سنحصر أنفسنا فى ثلاث نقاط، أولها يتعلق بضرورة العلاقة . فلابد للنظرية الاجتماعية أن تحترم أخلاقيات العناصر الفاعلة كجزء أساسى من نموذجها الإنسانى . ولا يتمثل ذلك فى مجرد الاعتراف بأن الناس تفكر (إلى حد ما) وتتصرف من منظور ما يعتبر خيراً وصحيحًا وملائمًا ، فهكذا يفعل الإنسان المحدد أخلاقيًا . وهو ما يستتبع احترام الاختلافات الأخلاقية والقدرة البشرية على إقرار أخلاقيات متباينة. وهم ليسوا مبرمجين سلفًا من الناحية الاجتماعية (فليس ثمة حتمية أخلاقية ولو أنه قد يكون هناك تكييف أخلاقى) وقد يغيرون رأيهم فى الأمور الأخلاقية بتعريف الخيّر والصحيح والملائم تعريفًا آخر. وهكذا فالنظرية الاجتماعية لابد أن تشتبك مع النطاق الأخلاقى ولكن لابد لها فى الوقت نفسه أن تترك له قدراً من الاستقلالية. وعلى الرغم من احتمال وجود عوامل اجتماعية تسهم فى تفسيرات أخلاقيات الفرد أو الجماعة، فهى لا تكفى لتفسير التحول من شخص لآخر ؛ لذا فلابد لنا أن ننأى بأنفسنا عن الفصل الذى عرفه القرن التاسع عشر بين النظرية الاجتماعية وفلسفة الأخلاق والذى كان يقوم على خطة لصبغ أخلاقيات الإنسان بصبغة سسيولوجية. وتمثلت مرحلة التفسخ فى هذه الخطة فى محاولة إضفاء الصبغة النفسية

على ما لم تفلح محاولة صبغه بصبغة سسيولوجية، أى إحلال "الشخصية غير المستقرة" محل ممارسة الاستقلالية الأخلاقية. وإذا سمحنا باستقلالية أخلاقية نسبية فإننا نبدأ فى بناء نماذج الإنسان الخاصة بنا ويصبح من الحمق الامتناع عن المواضعة بين التصور السسيولوجي والتصورات الفلسفية واللاهوتية؛ مواضعة عما ينبغى للإنسان فى علاقته بما يمكن أن يكون بالنسبة للمجتمع .

وهناك نقطة ثانية تنشأ عن اقتناع ڤيبر السليم بأن الأنساق الأخلاقية تتطلب عقلانية حقيقية ولا يستطيع علم الاجتماع أن يحكم بينهما. وبما أننا ليست وظيفتنا أن نفصل فى الأمور الميتافيزيقية، فهل نستطيع أن نفعل ما هو أكثر من فهم معانيها عند من يؤمنون بها (بأكبر قدر ممكن من براعة التفسير) إلى جانب إيضاح علاقتها بالأفعال واستكشاف النتائج الاجتماعية المترتبة على اعتناقها؟ ونرى من جانبنا أننا نستطيع وأن هناك نطاقًا خاصًا من الجهد المشترك .

وأى نسق أخلاقى بما فى ذلك الأنساق التى وضعها المنظّرون الاجتماعيون الملتزمون يواجه مشكلة واحدة ، وهى وجود فجوة بين الرؤية الأخلاقية نفسها وتجسيدها فى مفهوم عن "المجتمع السوى" . وهذه الفجوة حتمية ، لأن حدود المجتمع السوى الذى هو خيّر لأنه يعبر عن إدراك المبادئ الأخلاقية المعنية لا تستمد منه مباشرة . ويتضح ذلك فى أجلى صورة عندما يواجه أحد الأنساق الأخلاقية القديمة ظروفًا اجتماعية متغيرة وعندما يصمد أحد الأنساق الأخلاقية الجديدة لأول مرة أمام واقع المتغيرات الاجتماعية . وتتطابق المشكلة شكليًا مع المعتقدات الدينية والأخلاقيات العلمانية ويمكن للنظرية الاجتماعية أن يكون لها نفس الدور شكليًا .

ومجازيًا ، حين يسعى أنصار الأخلاق لصياغة مفهوم مملكة السماء على الأرض ، فإنهم يتحولون إلى علماء اجتماع فى غاية السوء، وهو ما يصدق أيضًا على زملائنا الملتزمين الذين يحاولون. وهذا التفسير يحتاج إلى تناوله برفق، فما يسعون إليه هو التمرن على التنبؤ الذهنى بدون عبارات استدراكية ، لأن الأشياء الأخرى لا يمكن أن تتساوى فى دنيا الواقع . وتتألف التنبؤات من الحكم على ما تغلف الترتيبات الاجتماعية العملية قوانينها به ، وقد تكون هذه الأحكام غير مناسبة (أو قابلة للتفنيد) وهى دائمًا تحت رحمة ما يأتى عفويًا وما لا سبيل للتنبؤ به . وهذا هو الحال بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية بعقيدتها الاجتماعية المنتظمة وبالنسبة للوظيفيين الانجليز الذين يسعون للترتيبات المؤسسية التى تتفق مع مبدإ المتعة ، وبالنسبة لأنصار النظرية النسائية المحدثين الذين يبحثون عن إطار اجتماعى يعزز المساواة بين الجنسين ، وبالنسبة لدانييل بل الذى تعد اشتراكيته فى الاقتصاد وليبراليته فى السياسة ونزعته

المحافظة فى الثقافة مواقف ثالوثية ينبغى التوفيق بينها فى أية إعادة صياغة لمفاهيم البنية الاجتماعية . ولا نورد هذه الأمثلة إلا لما تمثله من تنوع . وعلى الرغم من هذا التنوع ، فإن علم الاجتماع قد يؤدى خدمات شتى كلها تساعد المجموعة المعنية على عمل "اختيارات تكنولوجية" أفضل ولا يؤدى أى منها إلى عدوان ميتافيزيقى محظور . (واختيارنا لمن يقدم المساعدة هو بالطبع مسألة تقدير شخصى ، ولو أن أية ركلة نقدية ثقيلة قد لا تخلو من فائدة وما نفعله إزاءها قد يتضمن تساؤلات أكثر تحديداً عن "الأخلاقيات المهنية" .) وبدايةً ، قد نستكشف ما إذا كانت الخصائص المفترضة "للمجتمع السليم" تتفق وقواعد السلوك (وهل كان تدخل الدولة فى التعليم يتفق مع مبادئ سياسة الاقتصاد الحر الوظيفية ؟) . وعادة ما يعود مردود ذلك على التقنين أو إيضاح قواعد السلوك - فهل يطالب أنصار المساواة مثلاً بتكافؤ الفرص أم أنهم لا يقنعون بأقل من المساواة فى كل المجالات؟ وهل يفرز المجتمع السوى المفترض المتوقع - هل يمكن تطبيق "البيت العام" الذى يقترحه بل ، وألا تترتب على التفرقة المؤسسية الإيجابية أية نتائج مرفوضة على مكانة المرأة، وهل يؤدى تنفيذ سياسة اجتماعية ما إلى إفسادها كما أشار ليو الثانى عشر (Leo XII, *Rerum Novarum*, 1891) :

> «ليس من السهل تعريف الحقوق النسبية والواجبات المتبادلة علي الغنى والفقير أو لرأس المال والعمال . ويكمن الخطر في أن الدعاة البارعين يعمدون دائمًا إلى استغلال هذه النزاعات لتضليل أحكام الناس وتحريض الناس علي العصيان» :

وينبغى أن نضيف إلى "الدعاة البارعين" التأثيرات المضللة والمتغيرات الطارئة والعوامل غير المتوقعة الأخرى ، وهى كلها قد تعنى العودة إلى لوحة الرسم . وأخيراً فإن تحقق ذلك فما هى الأصداء الأخرى التى تنشأ عنه؟ وهل ما أمكن توقعه يتفق تماماً مع القواعد الناشئة ؟

موجز القول إن علم الاجتماع قد يمثل أحد كبار "أنصار الشيطان" بالنسبة لأى مفهوم "للمجتمع السليم" يندرج فى القائمة؛ وهذا عند المنظّرين معناه اتخاذ اللقب المناسب وهو "حامى حمى الدين"، أما بالنسبة للكل فيؤدى إلى زهد أخلاقى طوعى - فالدعم الانفعالى لأية قواعد سلوكية لابد أن تواكبه رقابة شديدة الدقة على التعبير الاجتماعى عنها . ونفس هذا الزهد مؤداه أن رفض أحد الأنساق الأخلاقية لا يعفينا من التقدير الأخلاقى لثباته على مبادئه وقابليته للتطبيق والنتائج المترتبة عليه بالنسبة لنموذج المجتمع فى تصوره . إذن فأهم ما ينبغى لعالم الاجتماع باعتباره زاهداً أخلاقيًا أن يقوله لعالم الاجتماع باعتباره موضوعيًا غير أخلاقى هو أن الأخير ييسر الحياة على نفسه ويجعلها لا تطاق بالنسبة لغيره بتحويل الهموم الأخلاقية إلى هموم اجتماعية بحتة .

والنقطة الثالثة والأخيرة تتعلق بالتناقض مع نقد أصحاب نظرية المجتمع الصناعي وتناولهم للثقافة. وقد تأملنا ضرورة الحوار بين علم الاجتماع وفلسفة الأخلاق في مشروع مشترك لإيضاح أي "الاختيارات التكنولوجية" ينبغي اتخاذها للوصول إلى أنماط النمو الاجتماعي التي كانت الجماعات الأخلاقية ستعتبرها "تقدمية" ؛ لذا فقد افترضنا عدم وجود نقص في العقلانية Wertrationalität ونعتقد أنه افتراض صحيح. إلا أن إحدى الأفكار السائدة في نظرية المجتمع الصناعي هي الأحدية الثقافية ؛ وكانت المشكلة عند منظّري المرحلة الثانية هي كيف يتم تفاديها إن أمكن مع وجود "نهاية الإيديولوجيا"؟ إذن فقد كان تفريغ النطاق الثقافي جزء من إخضاعهم له. وهم في ذلك أيضاً ورثة حقيقيون لكونت ؛ فقد اعتنقوا معادلته الصفرية في أفكار دينية - ميتافيزيقية - وضعية يقينية وامتدوا بها إلى هيمنة هذه المعادلة على المجتمع بعد الصناعي . ووراء ذلك في ظننا مغالطة كبرى أخرى تعد نقائصها مكملة "لمغالطة الموضوعية اللا أخلاقية" لتصلا معًا إلى نتيجة مشؤومة، وهي "خرافة الدمج الثقافي" (*Myth of Cultural Integration*, Archer, 1985; 1988). وتجسد هذه "الخرافة" «إحدى أشد المغالطات رسوخًا في العلوم الاجتماعية ... وهي افتراض درجة عالية من الثبات في التفسيرات التي تقدمها الوحدات المجتمعية» (Etzioni, 1968: 146) . إلا أنها مع ذلك تقدم صورة قوية للثقافة .

ونجد أصولها البعيدة لدى كونت والنظرية التاريخية الألمانية Historismus ، أما أصولها القريبة ففي تراث علم الإنسان . وعلى الرغم من المشاحنات الدائرة حول تعريف مصطلح "ثقافة" ، هناك اتفاق جوهري بين علماء الإنسان حول أهم خصائصها ، وهي التنميط القوي والمتماسك . وهذا المفهوم المحوري للثقافة ككل أحدي متكامل تتردد أصداؤه عبر عشرات السنين . ومفهوم "ثقافة فردية ككل متماسك" عند مالينوفسكي (Malinowski, 1944) ومفهوم "الأنماط الثقافية" عند روث بينيديكت (Ruth Benedict, 1963) ومفهوم "روح الثقافة الكلية" عند كروبير (Kroeber, 1963) تعود إلى الظهور في مفهوم "كون واحد متوافق رمزيًا" عند ميري دوجلاس (Mary Douglas, 1966) ليصل إلى حد التقديس في نسق القيم المحوري عند پارسنز وليكتسب قوة هائلة بتبنيه في الماركسية الغربية باعتباره "ثقافة مهيمنة" وخليفته "الإيديولوجيا السائدة". وما نراه عند أصحاب نظرية المجتمع الصناعي ما هو إلا أحدث الأجيال التي اعتنقته .

وهناك سمتان تميزان هذا التراث تستحقان أن نبرزهما. فتوجهه الجمالي القوي لا التحليلي من ناحية هو الذي أدى إلى دعم التفسيرات "الفنية" باعتباره المنهج الذي يساعد على إدراك المعنى الجوهري للكليات الثقافية (Merquior, 1979: 48) .

ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الموقف القائم على الفهم الحدسى للصور الثقافية قد أدى إلى حكم مسبق مهم وهو التأكيد على أن التماسك كان موجوداً بالفعل ، ويتمثل فى انغلاق عقلى ضد اكتشاف التناقضات الثقافية وصدامات بين المعتقدات المختلفة وبالتالى إضفاء أية أهمية عليها . وكلاهما سمتان مميزتان لأصحاب نظرية المجتمع بعد الصناعى . فنجد هابرماس مقوداً فى كل مكان بإقناعه الفنى بأن الوضعية اليقينية التكنوقراطية تغزو كل مكان فى عالم الحياة ، وكذلك بل عن نفس المجتمعات الصناعية المتقدمة والحداثة التى تعبر عن نفسها . والأول يكافح من أجل التحرر الذى يعتبره الأخير خطيراً ، فى حين أن الأخير بدوره يتشوق للعودة إلى الدين الذى يرى أنه مات. ولايزال العمل التجريبى فى مجال وضع الخرائط الثقافية ضعيفاً ولكن ينبغى له أن يقدم ترياقاً للأحدية الثقافية .

والمطلوب أكثر من مجرد إثبات تجريبى بأن العقلانية لاتزال حية ونشطة فى المجتمعات الحديثة . كما أن هناك الوظيفة النظرية المهمة التى يرفضها كل من يؤيد "خرافة الدمج الثقافى" لتقصى الدور الذى تلعبه التناقضات الثقافية بين أنساق المعتقدات فى التغيير الاجتماعى ولا يقل فى أهميته عن أى شىء يحدث فى النطاق الهيكلى (Archer, 1988) . (حتى منظّرى مرحلتنا الثانية لا يستطيعون التفكير فى العلاقة بين الثقافة والبنية إلا فى صورة أزمة تتعلق بالشرعية .) وتبعية الثقافة فى نظريات المجتمع الصناعى تنكر أية أهمية للتناقضات الثقافية . ورؤية الثقافة كتابع هو فى الحقيقة ما يميز أصحاب نظرية المجتمع الصناعى ، فهم يتمتعون "بخيال صناعى" محدود يدمج البنية مع الثقافة ويخلط العقلانية النفعية مع الأخلاق، ويمزج التقدم التكنولوجى بالتقدم الاجتماعى . وفى هذا السياق، فإن ما بعد الحداثة تمثل حالياً كل صور المغالاة التى تميز الثورة المضادة .

المصادر والمراجع

Archer, Margaret S. (1985) 'The myth of cultural integration', *British Journal of Sociology* 36 (3).

Archer, Margaret S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, Margaret S. and Giner, Salvador (eds) (1971) *Contemporary Europe: Class, Status and Power.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Aron, Raymond (1967) *The Industrial Society* . London: Weidenfeld and Nicolson.

Aron, Raymond (1972) *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society* . Harmondsworth: Penguin.

Badham, Richard (1984) 'The Sociology of industrial and post-industrial societies', *Current Sociology* 32 (1).

Badham, Richard (1986) *Theories of Industrial Society.* Beckenham: Croom Helm.

Bell, Daniel (1962) *The End of Ideology* . New York: Collier.

Bell, Daniel (1976) *The Coming of Post-Industrial Society* . New York: Collier.

Bell, Daniel (1979) *The Cultural Contradictions of Capitalism* . Harmondsworth: Penguin.

Bell, Daniel (1980) 'The social framework of the information society', in M. Dertouzos and J. Moses (eds) *The Computer Age: a Twenty Year View* . Cambridge, MA: M.I.T. Press.

Benedict, Ruth (1961) *Patterns of Culture.* London: Routledge and Kegan Paul.

Berger, Peter (1969) *The Social Reality of Religion* . London: Faber and Faber.

Bolter, David (1984) *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age* . London: Duckworth.

Bottomore, T. B. (1973) *Sociology: A Guide to the Problems and Literature* . London: Allen and Unwin.

Dickson, David (1974) *Alternative Technology: The Politics of Technical Change* . Glasgow: Fontana/Collins.

Douglas, Mary (1974) *Purity and Danger* . London: Routledge and Kegan Paul.

Ellul, Jacques (1980) *The Technological System* . New York: Continuum.

Etzioni, Amitai (1968) *The Active Society* . London: Free Press.

Gellner, Ernest (1972) *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Gershuny, Jonathan and Miles, Ian (1983) *The New Service Economy*. London: Frances Pinter.

Giner, Şalvador (1987) 'Sociology and Moral Philosophy', *International Review of Sociology*, New series, no. 3.

Goldthorpe, John (1964) 'Social stratification in industrial society', in P. Halmos (ed.), *The Development of Indistrial Societies*, Sociological Review Monograph, No. 8, Keele University.

Goldthorpe, John (1971) 'Theories of industrial society', *European Journal of Sociology* 12 (2).

Habermas, Jürgen (1968) *Toward a Rational Society*. London: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1972) *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.

Hollis, Martin. (1977) *Models of Man: Philosophical Thoughts on Social Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1972) *The Dialectics of Enlightenment*. New York: Herder and Herder.

Illich, Ivan D. (1975) *Tools for Conviviality*. Glasgow: Fontana.

Kerr, Clark et al. (1962) *Industrialism and Industrial Man*. London: Heinemann.

Kolakowski, Leszek (1978) *Main Currents of Marxism*, Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

Kroeber, A. L. (1963) *Anthropology: Culture, Patterns and Processes*. New York: Harcourt Brace.

Lipset, S. M. (1969) *Political Man*. London: Heinemann.

Lyon, David (1988) *The Information Society: Issues and Illusions*. Cambridge: Polity press.

Malinowski, B. (1944) *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Mann, Michael (1970) 'The social cohesion of liberal democracy', *American Sociological Review* 38 (3).

Mefford, Dwain (1987) 'Analogical reasoning and the definition of the situation: back to Snyder for concepts and forward to artificial intelligence for method', in C. F. Herman, C. W. Kegely and J. N. Rosenau (eds) *New Directions in the Study of Foreign Policy*. Boston: Allen and Unwin.

Merquior, J. G. (1979) *The Veil and the Mask.* London: Routledge and Kegan Paul.

Michie, Donald and Johnson, Rory (1985) *The Knowledge Machine: Artificial intelligence and the Future of Man*. New York: Morrow.

Miles, Ian and Gershuny, Jonathan (1986) 'The social economics of information technology', in Marjorie Fergeson (ed.) *New Communication Technologies and the Public Interest..* London and Beverly Hills: Sage.

Poster, Mark (1984) *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press.

Rerum Novarum (1891) *The Condition of Labour*. Vatican: Polyglot Press.

Robertson, Roland (1988) 'The sociological significance of culture: some general considerations', *Theory, Culture & Society* 5(1).

Roszak, Theodor (1973) *Where the Wasteland Ends : Politics and Trabscendence in the Post-Industrial Society*. London: Faber and Faber.

Schumacher, E. (1978) *Small is Beautiful : A Study of Economics as if People Really Mattered*. London: Abacus.

Shallis, Michael (1984) *The Silicon Idol*. Oxford: Oxford University Press.

Tofler, Alvin (1975) *Future Shock*. London: Pan.

Tofler, Alvin (1981) *The Third Wave*. London: Pan.

Weizenbaum, Joseph (1976) *Computer Power and Human Reason*. New York: W. H. Freeman and Co.

Westergaard, John H. (1972) 'The Myth of Classlessness', in Robin Blackburn (ed.) *Ideology in Social Science*. London: Fontana/Collins.

مارجريت آرشر أستاذة فى علم الاجتماع بجامعة واريك، وأحدث أعمالها كتاب بعنوان *Culture and Agency* (الثقافة والقوة) .

فكـرة الثورة

ألان تورين

١ - اللوح الأملس

إن فكرة الثورة فى قلب التجسيد الغربى للتحديث . وقد استمدت التجربة الأوربية التى سيطرت على المسرح العالمى لمدة طويلة قوتها وعنفها وقدرتها الهائلة على التوسع من فكرة محورية فحواها أن الحداثة ما كان لها أن تنشأ إلا بقوة العقل وأنه لا ينبغى لشيء أن يقاوم هذا الإبداع الكونى الذى سيمحو التراث الاجتماعى والثقافى وكل المعتقدات والامتيازات والجماعات .

وقد ظل الغرب، الأوربى أولاً ثم الأمريكى ، يعتقد لمئات السنين أن التحديث ما هو إلا فعل الحداثة ، وأن الهدف منه لم يكن التعبئة الفعالة للموارد ، بل إحلال العقل محل العادة . من ثم فلابد للتحديث أن ينمو ذاتياً ولدور الدولة أو المثقفين أن يقتصر على إزالة العقبات التى تعترض طريق ممارسة العقل لنشاطه . وكان هذا التطابق بين الحداثة وعملية التحديث ، وهذه الثقة المطلقة فى "تقدم روح الإنسان" وفى ضرورة إزالة العالم القديم، يتسمان بقدر كبير من المطلقية والوضوح لدى غالبية أهل الغرب لدرجة أن أهل الغرب لايزالون إلى يومنا هذا وفى نهاية قرن تميز بقدر هائل من التنوع فى أنماط التحديث وتنمية الموارد - من الثورات السوفيتية الطابع إلى الأصولية الدينية من خلال النزعات القومية فى "العالم الثالث" والتصنيع البسماركى الجديد فى الشرق الأقصى - يرفضون كل تحليل يحدد نمطهم التحديثى ، فهم مقتنعون - تماماً - بأنهم تجسيد للحداثة الكونية نفسها . وقد تكون ثمة شكوك وانتقادات ضد هذه الفكرة ، إلا أنها تكتسب اليوم قوة جديدة بعد فشل الشيوعية والتحديث القومى وبالإيمان بأن النمط العقلانى - الذى يمكن أن نسميه الرأسمالى أيضاً - للتنمية هو النمط الوحيد الذى له قيمة عالمية ويؤدى إلى الإثراء المؤكد للديمقراطية على الرغم من كل ما يواجه من مصاعب .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 121-141.

هذا الإيمـان بـالنمـو الذاتـى وفلسفـة التنوير اللذين نشـآ فى انجلترا وفرنسا فى القرن الثامن عشر وسادا المراكز الرئيسية للنمو الصناعى ببريطانيا ثم بالولايات المتحدة فى القرنين التاسع عشر والعشرين أفرز نمطًا من الفعل الاجتماعى والسياسى يمكن وصفه بأنه ثورى . وكان ديكارت فى مطلع القرن السابع عشر يسعى لبناء فكر عقلانـى من منطلق العقـل المجرد أو "اللوح الأملس" tabula rasa ، متحرراً من كل ما تلقاه من أفكار ومن كل العادات الفكرية السائدة. وبعد أكثر من قرنين، تقول الأغنية التى قدر لها أن تصبح الرمز العالمى لحركة العمال الثورية «لنصنع من الماضى لوحًا أملسًا» . فالتناقض المطلق بين العقل والتراث، بين العلم والدين، يؤدى إلى تناقض بين المستقبل والماضى ، ويطلق الدعوة العامة لمحو الماضى والتى نجدها فيما بعد فى تعريف شومبيتر للرأسمالية بأنها تدمير خلاق .

وحين نتحدث عن الثورة الصناعية أو الثورة السياسية أو الثورة الجنسية ، فالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى تحولات وانتصار للعقل على الصروح المصطنعة التى شيدت لحماية المصالح الضيقة والمعتقدات التقليدية . والصراع الذى يعد بالمفهوم الثورى للحداثة ضروريًا ليس صراعًا داخليًا داخل النطاق الاجتماعى الحقيقي ، بل مواجهة بين المجتمع الحديث والمفتوح والعقلانى وأعدائه أى كل المطلقات وكل أشكال اللا عقلانية والجمود. ولا ينبغى الربط بين العنصر الاجتماعى الفاعل المشارك فى هذا الصراع وبين تصنيف بعينه كالطبقة ، بل يؤخذ كأحد عناصر العالم الطبيعى للعقل والاحتياجات التى تتعارض مع المصالح الخاصة . والعامل الأول للتقدم هو الأمة التى تعد تجسيداً للسيادة الشعبية وحصنًا يدافع عن المبادئ الكونية كالحرية والمساواة . وفى انتظار النظام العالمى الجديد الذى بشر به هيجل وماركس ، على الأمة أن تقتلع المحلية من جذورها وتتخلص من الأنماط الاستبدادية لسلطة الدولة .

إذن فـفكرة الثـورة هى فكرة صـراع ضـد نظام قـديم تخـوضـه باسـم القـوانين الطبيعية للتقدم أمة تحررت من أنماط السلطة التقليدية. والتقدم الطبيعى والأمة، وعلى الجانب السلبى النظام القديم، هى العناصر الثلاثة التى تنشأ عن الاتحاد بينها فكرة الثورة التى سادت الغرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واجتاحت بقية بقاع العالم بقيام الثورتين السوفيتية ثم الصينية. ونبدأ الآن فى إيضاح هذا التعريف فى سياق بعض من أهم صورها بدءاً بالثورة الفرنسية والفكر الماركسى .

٢ - الثورة الفرنسية

إن الجانب الثورى الحق من تدمير بنية النظام القديم وسلطته فى فرنسا بين ١٧٨٩ و١٧٩٩ هو تأكيد السيادة القومية. وما كان ينبغى للشعب الفرنسى أن يتخذ

عيده القومى فى الرابع عشر من يوليو الذى شهد واحدة من أشد حركات التمرد دموية، بل السابع عشر من يونيو وهو اليوم الذى قام فيه نواب "الدولة الثالثة" بتشكيل "جمعية وطنية"، وهو تصرف أكده بعد ثلاثة أيام "قسم لعبة الكف" وتلته عملية تدريجية تمت على مدار الأيام القليلة التالية والتى شهدت انضمام نواب من الكهنة والنبالة إلى الجمعية الوطنية. وكان هذا التأكيد على دور الأمة ماثلاً بالفعل فى "قانون الحقوق" الانجليزى لعام ١٦٨٩ - ولو أن الإشارة إلى التقاليد فى هذا النص كانت لاتزال تعرقل التأكيد على مبدإ عام - وفى النصوص التأسيسية للاستقلال الأمريكى كإعلانات الحقوق التى تتساوى مع إعلان الاستقلال نفسه والتى أعلنتها مختلف الولايات وخاصة ڤرجينيا وماستشوستس وپنسلڤينيا، وهى نصوص مستلهمة من فلسفة التنوير ونظريات القانون الطبيعى .

وتفسير الثورة الفرنسية من منظور الصراع الاجتماعى أو بالأحرى الصراع الطبقى يبعدنا عن النقطة الأساسية ، فالأمة التى تتميز بتقدم العقل تتغلب على العقبات التى ظهرت إبان المسيرة ضد الاستبداد ، وهى امتيازات رجال الدين وسلطاتهم، وهو ما يختلف تماماً عن صراع البرجوازية أو الفلاحين ضد الأرستقراطية. ومنطق الثورة الفرنسية ليس اجتماعياً، بل سياسياً . فكانت الحرب فى الخارج والحرب الأهلية فى الداخل تدعم غلبة الفعل السياسى الذى بلغ ذروته بالحكاية اليسارية القصيرة عن "مذهب العقل" والإدانة المستمرة لأعداء الثورة باعتبارهم خونة للأمة وعملاء للعدو. ولم تكن هناك بيانات عن الصراع الطبقى ما لم تكن من تجمعات راديكالية هامشية كجماعة "الساخطين" enragés أو أتباع فرانسوا بابوف فيما بعد. كما أنها لم تكن مسألة إقامة ديمقراطية تمثل المصالح المتضاربة وتحدد إطاراً للتفاوض بين أصحابها فى نطاق القانون ، بل كانت مسألة ترسيخ وحدة الأمة والدفاع عنها فى ضوء المبادئ الكونية وهى العقل والحرية والمساواة ضد كل أعدائها فى الداخل والخارج . ولم يكن إضفاء الصبغة الراديكالية على العملية الثورية ناجماً عن تفاقم الصراع الاجتماعى ، بل عن غلبة منطق إدانة حركات التعبئة الشعبية الضعيفة النائية وتهذيبها . وهذه هى حركة اليعاقبة التى كانت فى قلب الثورة أو سلطتها غير المنتخبة التى آلت لروبسپير بعد سبتمبر ١٧٩٢ والتى حلت محل سلطة العرف، ثم تمت إزاحتها هى نفسها لتحل محلها "لجنة الأمن الشعبى" و"لجنة الأمن العام" ، وكانتا بمثابة المكتب السياسى المزدوج للثورة .

٣ - الفكر الماركسى

إن فكرة الثورة لا تنفصل عن غلبة الفعل السياسي، بل غلبة عامل سياسى بعينه على الفعل الاجتماعى . قد ينطوى هذا الحكم على مفارقة ظاهرية ويمكن أن نواجهه

بالفكر الماركسي وإدانته المستمرة للوهم السياسي بدءًا بكتابه **نقد فلسفة هيجل والمخطوطات الاقتصادية والفلسفية** لعام ١٨٤٤ وانتهاء بتحليله التاريخي لثورة ١٨٤٨ وكتاباته عن لجنة باريس الثورية وكتابه **نقد خطة جوتا** (١٨٧٥) . ألم يكن ماركس هو الذي لجأ إلى المجتمع المدني وثورة البروليتاريا في مواجهة أوهام أتباع مونتانيار وأخيلتهم في عام ١٨٤٩ وضد غالبية الشعب في عام ١٨٧١، وضد لاسال في عام ١٨٧٥؟ على أية حال فوراء هذا النقد الجوهري للوهم السياسي والبلاغة الثورية، يظل ماركس مخلصًا تمامًا للروح الثورية؛ أي لنقد المصالح الخاصة باسم المجموع ولما أسماه هيجل schöne Totalität (الجموع الطيبة) . ومغزى المادية التاريخية هو استبعاد أي تحليل يتم من زاوية العناصر الاجتماعية الفاعلة. وما جعل منها قوة تاريخية كبرى هو أنها تثبت القوة الثورية السلبية وقوة البروليتاريا المستبعدة. وفكرة الحركة العمالية تعد دخيلة بالنسبة لماركس والماركسية ؛ لذا فقد كان ألتوسر محقًا في خصومته مع المدافعين عن "إنسانية ماركسية" وأغلبهم من المسيحيين. فلم يكن ماركس هو المدافع عن حقوق العمال وحرياتهم ولا عن العدالة الاجتماعية. بل إنه يؤكد أن إضفاء الطابع البروليتاري المطلق يؤدي إلى خلق العامل (وليس العنصر الفاعل) الذي يوضح تناقضات النسق. ولو كانت هناك صراعات طبقية، أي صراعات بين عناصر تاريخية فاعلة، فلا مجال لذلك إلا بين الطبقات الحاكمة أو بين طوائف من الطبقات الحاكمة حسب تفسير ماركس في إشارة إلى ثورة فرنسا في فبراير ١٨٤٨ حيث شهد إزاحة البرجوازية الغنية وإحلال البرجوازية ككل والتي أصبحت على درجة من القوة تكفي لتقرير شكل الجمهورية. فلم تؤد الثورات إلى سيطرة البروليتاريا ولا إلى إقامة دولة عمالية، بل إلى حل كل الطبقات وبالتالي إلى حل الدولة في مصالحة بين المجتمع والطبيعة وبين الموضوعي والذاتي بإضفاء طابع إنساني على الطبيعة وإضفاء سمات الطبيعة على البشر بما يسمح بازدهار الفرد وانتصار العقل .

وقد بين التاريخ أن هذا التصور الخاص بالعنصر الفاعل والذي تحول إلى نفي النفي يؤدي إلى أشكال جديدة من حركة اليعاقبة وإلى السلطة المطلقة للمفكرين الثوريين وهم وحدهم القادرون لا على تفسير مطالب العناصر الفاعلة ، بل الحركة الطبيعية للتاريخ وعلى توجيهها إلى الدخول الحتمي إلى عالم تحرر من تناقضاته . صحيح أن الثورة السوفيتية لم تستعن بالأمة، بل بالعمال والفلاحين ؛ فلم تكن ثورة وطنية ، بل ثورة بروليتاريا ؛ إلا أن منطق الأنظمة الشيوعية هو نفس منطق النظام الروبسبيري ، ففي كلتا الحالتين نسمع دعوة الجموع والعقل والطبيعة ضد الأعداء في الداخل والخارج مما يؤدي إلى نفس سياسة الاستبعاد والتطهير .

والنظر إلى أمثلة تاريخية أخرى لا يؤدى بنا إلى ما هو أبعد من ذلك. فكلها تؤدى بنا إلى نفس النتيجة، وهى نتيجة تزداد وضوحًا كلما ازدادت سرعة العملية الثورية وراديكاليتها . وهناك ثروة من الوثائق تنبع بصفة خاصة من المشاركين بينت النقطة التى أصبحت عندها الثورة الثقافية للحرس الأحمر مجرد أداة تخدم الزمرة السياسية التى تقبض على السلطة. ونفس هذه النتيجة تنطبق على الثورة الإثيوبية.

إن الثورة الاجتماعية تمثل تناقضًا فى المصطلحات، فجوهر الثورة يكمن فى أنها تفرض سلطة كلية بحيث يستحيل تعريف أى جزء من المجتمع خارج علاقاته بالنشاط الاجتماعى أو السيطرة أو التخصص أو التفاوض. وأكبر قوة سياسية فى القرن العشرين هى الماركسية اللينينية أى دمج ثورة البروليتاريا مع حركة تحرير قومية ضد الإمبريالية وضد الاستعمار ، وهو ما يمثل تمزقًا مزدوجًا يدعم السلطة المطلقة لزعماء الثورة الذين يرفضون منح الاستقلال لأية عناصر اجتماعية بعينها. وكلما اقتربنا من قلب الثورة الملتهب، نجد العناصر الاجتماعية الفاعلة وهى تستهلك فى لهيبها، وكلما سيطر منطق الحزب والدولة الثورية على منطق العناصر الاجتماعية الفاعلة بعلاقاتها المتشابكة وصراعاتها .

٤ - الثورة الرأسمالية

ليس من السهل إيضاح أن المفهوم الليبرالى للتغيير الاجتماعى يقترب من النمط الثورى للتحديث، مع أنه إيضاح ضرورى . ألم يكن كارل پولانى Karl Polanyi على حق فى تأكيده على أن أهم ما فى التحول الهائل للغرب هو فصله الجذرى للعالم الذى تسوده العقلانية النفعية عن بقية التنظيم الاجتماعى بتنازلاته السياسية ومواريثه الثقافية وطابعه القومى وممارساته الدينية ، والتى شكلت فى مجموعها العديد من قوى التفتيت والتوازن والمقاومة فى مواجهة قوة العقل الثورية الحقة التى تحولت إلى تكنولوجيا وتنظيمات إدارية وحسابات ومصالح وأسواق ؟

يشترك الليبراليون مع سائر الثوريين فى استبعاد العناصر الاجتماعية الفاعلة وعلاقاتها وتصنيف الحياة الاجتماعية كلها ضمن مبدأ كونى محورى يتم وصفه فى هذه الحالة أيضًا بالعقلانية والطبيعية. وهل يمكن فهم فكر ماركس إذا لم نراه أولاً وقبل كل شىء "كنقد للاقتصاد السياسى" ، أى إعادة تفسير فكر كبار الاقتصاديين الانجليز وبالتالى إعادة قراءة الرؤية التى تهبط بالبشر وتحيلهم إلى سلع لأنهم لا يبيعون ناتج جهدهم بل جهدهم مقابل تكاثرهم البيولوجى .

إن وحشية التصنيع الأوربى تقوم على نفى كل العناصر الاجتماعية الفاعلة. ولا يمكن للعناصر السياسية الفاعلة أن يكون لها نفوذ مؤثر إلا إذا حددت المصالح

التى تخدمها بدقة وإلا إذا كانت على وعى تام بالمنطق الاقتصادى الذى يجب أن يوجه تصرفاتها ، أو إذا تدخلت للدفاع عن قوى مقاومة التحديث. والرأسمالية تستحق صفة "الثورية" التى وصفها بها ماركس . وما قام ڤيبر بتحليله لم يكن قيام الاقتصاد والمجتمع العقلانى الحديث، بل مولد الروح الرأسمالية بأصدق معانيها، أى فصل القوى الاقتصادية عن الجماعة وجذورها مما يؤدى إلى وفرة وشك مطلق يؤديان إلى الاستقلال وعلمنة الفعل الاقتصادى الذى يميز الرأسمالية. وهذا لا يضع طبقة واحدة فى مواجهة طبقة أخرى؛ بل يفرض سلطة العقل المطلقة على من يقاومون ؛ على المرأة وانسياقها وراء الغرائز وعلى العمال الكسالى الذين يختبئون خلف جدران اتحاداتهم النقابية، وعلى الاستعماريين الجهلة الأشرار الذين يتحتم على الإداريين سحبهم نحو طريق الحياة الحديثة. ولا تتعارض روح الرأسمالية مع الروح الثورية؛ فكلتاهما تنتميان إلى فئة واحدة . وما تتعارض كلتاهما معه هى الصيغ الإصلاحية من التحديث - أنماط الاندماج السياسى أو الأصولية الدينية - والتى قد تنشأ فى إطار الأنظمة القومية والشعبية . وإذا كانت الولايات المتحدة وغيرها من الدول التى لها تاريخ مماثل مع الاستعمار الأوربى غير معرضة للروح الثورية ، فهذا يرجع إلى أن الوعى القانونى لدى مستعمرى نيو انجلند وروح استكشاف الأراضى الجديدة لغزوها ودمج المهاجرين ، كلها أضافت إلى الروح الرأسمالية الأوربية الأصل. وما أضيف هنا هو انفتاح وإرادة لرعاية مصالحهم الخاصة التى تجاهلتها الدول الأوربية. وكانت للغزو الاستعمارى بقيادة أوربا آثار عكسية على غزو حدود مفتوحة؛ فهو لم يؤد إلى تغيير المجتمعات الأصلية .

٥ - الفلاحون السوابيون فى عام ١٥٢٥

يتميز فكر ڤيبر بدرجة من الوضوح فى تفسيره للعلاقة بين الحداثة الاقتصادية والأخلاق البروتستانتية تساعدنا على ضم الحركات الثورية التى تغذت على التنوير إلى حركات الثورة الدينية ، فهى وثيقة الصلة فيما بينها وإن لم تتشابه . ويتضح هذا التقارب فى حرب الفلاحين فى عام ١٥٢٥ والتى لعبت دوراً محورياً فى تاريخ الشعب الألمانى وثقافته . وقد قضت حركة العلمنة الكبرى على التوازن المعقد بين السلطتين الروحية والزمنية وفصلت كلاً منهما عن الأخرى . وبتولى جول الثانى تحولت البابوية إلى سلطة زمنية على الطراز الحديث ، وفى الوقت نفسه وضع ماكياڤللى نظريته عن الدولة والسياسة بعيداً عن أية مرجعية دينية، وأصبح الإيمان المسيحى بالغيبيات علمانياً بظهور فكرة لوثر بأن كل مسيحى قس . وهذه هى الفكرة المحورية لاثنى عشرة مقالاً نشرها الفلاحون السوابيون فى عام ١٥٢٥ ربما تحت تأثير من توماس مونتسير، وهى فى الوقت نفسه تسير بحذى فكر لوثر الذى دعا الأمراء الألمان بعد عدة

أسابيع لذبح هؤلاء الثوار من الفلاحين. وجماعة الفلاحين أو الحضر تشبه الكنيسة؛ فعليها أن تستجيب لمطالب قساوستها، وتتمتع بحق مقدس. وعصيان الفلاحين المسلح يوازى سلطة الأمراء بمقتضى الحق الإلهى . أليست هذه الفكرة الخاصة بشعب الله هى التى ظهرت على مر العصور بنفس الروح الثورية والأصولية لجماعات أمريكا اللاتينية التى يحركها لاهوت الخلاص؟ وهكذا ومرة أخرى نرى حركة ثورية تتكون فى ضمير نظام العالم ومعنى التاريخ . وتحولت مطالب الفلاحين التى لم تكن جديدة والتى أدت على مدار قرن من الزمان إلى قيام حركة تمرد كل ثلاث سنوات إلى حركة ثورية باستغلالها للقانون الإلهى ولمبدإٍ لا يقل مطلقية عن مبدإِ العقل . والثورة تستجيب دائماً لحكم أى قانون وتعاقب خصومها بنفس القوة كسيف العدالة .

٦ - مجتمع بلا عناصر فاعلة

لكى تتحول العناصر الفاعلة إلى ثورية ، لابد من الاستسلام لأحد قوانين الطبيعة قد يكون أيضًا أحد قوانين الله ؛ لذا فمطالب الثورة تتطلب تضحيات باسم هذا الأمر الدينى لإعمار الأرض . ويترتب على ذلك أيضًا أن الثورة تؤمن بالمساواة . والثورات ترتبط دائمًا بأزمات المجتمع، وخاصة النكبات العسكرية. ألم تثبُت قوة العلاقة بين الحرب والهزيمة والثورة فى ألمانيا فى عام ١٩١٨ وروسيا عام ١٩٠٥ و١٩١٨؟ والعكس صحيح ، فالحرب تشحذ الطاقات الثورية كما يتبين من الحالتين الفرنسية والسوڤيتية. إلا أن الإشارة فى هذه المناقشة تقتصر على الظروف السلبية للثورة كأزمات السيطرة الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية وتفكيك العناصر الاجتماعية الفاعلة وهو الأهم. إلا أن الثورة لا تحدث ما لم يقترن تحلل العناصر الفاعلة بنشأة نخبة قيادية تستطيع أن تحتكم إلى حقائق الطبيعة والتاريخ فى سبيل ثورة حتى فى مواجهة هذه العناصر الفاعلة والأزمات التى أدت إلى تفتيتها .

ما من مجتمع أنسب لتكوّن الأفعال الثورية من المجتمع الرأسمالى لا لأنه يقينى وضعى وعلمى وحسب، بل لأنه قضى على الحرف والاتحادات أيضًا . وقد رفض ماركس الاعتراف بأن العمال المهرة لهم دور خاص على الرغم من أنهم شكلوا النقابات الأولى فى عصره . وكان يرى فى العمل الماهر مزيجًا من المهام البسيطة أو شيئًا جوهريًا بالنسبة لعزمه على تحويل الطبقة العاملة إلى حالة بروليتارية تمثل اغترابًا مطلقًا وتحقق الخلاص التام للإنسانية .

كان الأوربى الرأسمالى والثورى فى القرن التاسع عشر لديه تصور دينامى للمجتمع. وكان ليڤى شتراوس على حق فى أن يرى فى المحرك البخارى رمزًا للآلية الاجتماعية التى تعمل بين قطبى الحرارة والبرودة ، بين المستثمرين الرأسماليين والعمال الذين اكتسبوا صفة البروليتاريا .

والسمة المحورية لهذا المجتمع هى استبعاده لكل إشارة إلى العناصر الاجتماعية الفاعلة . ونحن نتحدث عن الرأسماليين والعمال ، فى حين أن القرن التاسع عشر يركز على الصناعة ورأس المال والعمل والمسألة الاجتماعية . أما عالم العمال، فلم ير أحد فيه موضوعًا اجتماعيًا رئيسيًا . وقد تأمل ماركس التناقضات بين النسق الرأسمالى والطبيعة كما فعل كل من سميث وريكاردو. ولم يكن يعتقد أن العمال هم الذين سيطيحون بالرأسمالية ، بل التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته ؛ وكان يرى أن المجتمع الصناعى ليس مجتمع عمال ، بل مجتمع احتياجات طبيعية أو عودة إلى قيمة الفائدة فى مقابل حكم السلعة والمصلحة . فالمجتمع هنا بمثابة آلة أو نظام يعمل وفقًا لمنطق أساسي ذى منظور كونى . وقد ظل تمثيل المجتمع لمدة طويلة لا يفسح إلا مكانًا هامشيًا للسياسة ، وكان الماركسيون كالليبراليين يحلمون بذبول الدولة. وترتبط السياسة هنا بأداء النسق الرأسمالى . وهى لا تتعلق بإدارة التغيير أو تنفيذ الإصلاحات؛ بل هى مبدأ نظامى ، لذا فإن الفعل السياسى يعمل من منظور الكل أو لا شىء . وإذا كانت فكرة الطبقة على هذه الدرجة من الأهمية فى هذا النوع من المجتمعات، فهذا يرجع إلى أنها تحدد العنصر الفاعل السياسى أو الاجتماعى بمكانته داخل نسق إنتاجى أو داخل الآلة أو النظام الاجتماعى . والطوائف يحددها مبدأ ، سواء دينى أو عسكرى ليس وظيفيًا أو اجتماعيًا حقيقيًا ، والطبقة المغلقة الثالثة وحدها هى المحددة ولكن من منظور اقتصادى فى الغالب . أما الطبقات فلها تعريف وظيفى بحت ولا تشير إلى أية سمة سلوكية أخرى ولا مبادئ كالشرف والإيمان ولا أهداف كالحرية أو العدالة أو الحياة الكريمة. وليس من قبيل المصادفة أن تعريف فكرة الطبقة يتسم بالغموض عند ماركس ، وأن الاختبار المخصص لتعريفها لا يتسم بالنقص وحسب، بل بالخواء أيضًا. والمهم أن تحليل ماركس لم يتم صوغه من منظور الطبقة، بل من منظور العلاقة بين الطبقات أو بالأحرى من منظور النسق الرأسمالي. وما لا يتحول عند ماركس إلى منطق الرأسمالية تتم إحالته إلى مستوى الكونى أو للطبيعة الإنسانية أو للأنواع لا إلى مشروع العنصر الفاعل العمالى الجماعى .

والثورة والحركة الاجتماعية مفهومان غير متوافقين. وقد يكون هذا حكمًا صادمًا ، وكذلك كان ربط التراث الأوربى بينهما. فإذا تصورنا حركة اجتماعية ما كما عرّفها التراث الأوربى بأنها تعبير منظم عن صراع اجتماعى يحتل التوظيف الاجتماعى للموارد والنماذج الثقافية لب أهدافه على مستوى الاستثمار والمعرفة والأخلاق، فإننا نقدم صورة لعنصرين فاعلين أو أكثر يواجه كل منها الآخر باسم تضارب المصالح ولكنها تشترك فى نموذج ثقافى واحد بحيث إن كل عنصر يتحدد سلبيًا بقدرته على منازلة أحد الخصوم وإيجابيًا بقدرته على أن يكون عاملاً يساعد على تحقيق النموذج

الثقافى . ويبدو الأمر كما لو كان أنصار التصنيع والحركة العمالية ينازلان خصومهما ويؤكدان مهمتهما كعاملين من عوامل التقدم فى الوقت نفسه ويرتبطان بالعمل والإنتاج والطاقة، أى بالأسس الثقافية لمجتمع إنتاجى وتكنولوجى . وتتوافق هذه الرؤية مع مواقف تاريخية حقيقية ومع حركات نقابية فرنسية وأيرلندية على شفا الحرب العالمية الأولى ، وكان هناك أيضًا تأسيس صمويل جومبرز لاتحاد العمال الأمريكى الذى كان يرتكز تمامًا على فكرة المواجهة المباشرة بين أصحاب العمل والأجراء . وفى هذه الحالات، سواء أكانت الأفعال معتدلة أو متطرفة، فالحركات الاجتماعية تعد خارج المفهوم الصحيح للثورة ، لأنها أولاً تعطى للوصول إلى السلطة أولوية على تغيير ظروف العمل، وثانيًا ، وهو الأهم أن فكرة الثورة تتعلق بالنسق والمجموع، فى حين أن الحركات الاجتماعية تفسر العالم من ناحية العناصر الفاعلة والصراعات. ويقدم جريفويلز المؤلف الأساسى لميثاق أميز *Charter of Amiens, V.* تفسيرًا واضحًا لطبيعة نقابية الفعل المباشر، لأن فرنسا أقامت المؤسسات الديمقراطية منذ عهد بعيد، منذ ١٩٠٦ حسب قوله ، لذا فإن نقابيتها يمكن أن تكرس نفسها للصراع الطبقى المباشر دون أن تضطر للانشغال بتغيير حالة تحققت بالفعل. من ثم فالنقابية عنده ليست ثورية، بل بعد ثورية. ومن الخطأ دائمًا تعريف حركة اجتماعية بأنها إصلاحية أو ثورية، فهاتان الكلمتان تشيران إلى مفهوم للتغيير الاجتماعى ، فى حين أن الحركة الاجتماعية هى عنصر فاعل فى قلب نسق اقتصادى واجتماعى ، وهو ما يتضح عند ماركس وبدرجة أوضح عند لينين الذى لا يثق فى النقابات لأنها تدخل فى القطاع الرأسمالى للمجتمع الروسى ، فى حين أن الحزب كان مضطرًا لتحويل الأزمة العامة للنظام الحاكم إلى ثورة وإحداث تغيير جذرى للمجتمع. لذا فلا غرو أن نجد زعماء المعارضة العمالية بين أوائل ضحايا الدكتاتورية اللينينية .

ويتجلى التناقض بين الثورة والحركات الاجتماعية فى الدراسات التاريخية نفسها. فقد قام المؤرخون الماركسيون بالعديد من التحليلات الاقتصادية ، وهناك جزء من كتابة التاريخ الحديث وخاصة مدرسة الحوليات الفرنسية يستبعد التاريخ السياسى لصالح تاريخ عن "المدة الطويلة" longue durée يعد تاريخًا للنظم الاقتصادية والتجارة الدولية أكثر من أى شىء آخر . ولم ينجح العبور من هذا التاريخ الاقتصادى إلى التاريخ الاجتماعى مطلقًا كما يتبين من الفشل الذى منيت به مدرسة لابروز E. Labrousse الفرنسية. وبروح مختلفة تمامًا نشأ تاريخ اجتماعى للحركة العمالية استوحاه تومسن E. P. Thompson وعدد من الباحثين الشبان ومعظمهم من الانجليز والأمريكيين ممن يقترب استلهامهم من سسيولوجيا الحركات الاجتماعية . فمن ناحية ، نجد إيمانًا بمنطق النسق وتكوينه وعمله وسقوطه المفاجئ ؛ ومن ناحية

أخرى ، نجد إيمانًا بمزيج من التقليدى والحديث ، ومن الاقتصادى والجماعى ، ومن السياسة والدين ، فى صياغة الفعل السياسى .

٧ - التتابع فى مقابل التزامن

تقودنا هذه الملحوظات إلى أشد تعريفات فكرة الثورة محورية. فالمجتمع يرى نفسه من منظور ثورى - أو ضد ثورى - لدرجة أن مشكلات تحوله التاريخى تغطى على مشكلات وظيفته الاجتماعية، وقد وصل الأمر اليوم إلى درجة أن المصاعب التى يواجهها فى التصنيع تسبق الصراعات الداخلية الناجمة عن كونه مجتمعاً صناعياً . والثورة فكرة يعتمد على التحليل المتتابع، فى حين أن الحركة الاجتماعية مفهوم يرتبط بالتحليل المتزامن. ومع ذلك فمن سمات المجتمع الأوربى الإيمان بأن الحداثة حركة نقية تتمثل فى تقدم الروح الإنسانية ونمو الإنتاج أو الاستهلاك. صحيح أن هذه الرؤية قد لا يوافق عليها الكل، إلا أنها تتفق مع كل من الفكر الثورى والإيديولوجيا الليبرالية، فى حين أن المفهوم الديمقراطى الاجتماعى يقوم على فكرة الحركة الاجتماعية والصراع وتحويل هذا الصراع إلى أداة للنمو الاقتصادى من خلال توسيع السوق الداخلية والقضاء على الحوافز والامتيازات .

الصورة الليبرالية للمجتمع أى فكرة التدفق الدائم التى هى فى حالة تنوع متصل ولا تكتمل أبداً سواء بالتغيرات الداخلية أو الخارجية، تنتمى إلى نفس مجموعة الأفكار التى تنتمى إليه فكرة الثورة. فى حين أن السياسة الاجتماعية الديمقراطية للتفاوض الجماعى تعتمد على مجموعة أخرى يمكن وصفها تبعًا للتراث الانجليزى منذ الفابيين وحتى ت. مارشال T. H. Marshall بأنها بناء للديمقراطية الصناعية والمواطنة الجديدة. وهذا المفهوم الاجتماعى الديمقراطى يقوى حيثما تضعف روح التنوير نسبياً، حيث لا تكون البرجوازية المستنيرة قوية بما يكفى لفرض تصورها عن الحداثة كعمل ومحو للماضى وعقلانية، وحيث يستحيل رؤية الحداثة كنتيجة للجهد التطوعى للتحديث. وليس من قبيل التناقض أن نقول إن الروح الثورية ترتبط دائمًا بوجود مجموعة تنفيذية سواء من المثقفين أو ضباط إيقاع للبرجوازية ممن يتميزون بالعلم والتنوير. والثورة هى الجانب الآخر من التقدمية التنويرية كما أن الشعبية هى الجانب الآخر من الديمقراطية الاجتماعية . فى المجموعة الأولى ، كل شىء يظهر من منظور القوانين التاريخية ؛ أما فى الأخرى فهى مسألة عناصر فاعلة واقعية هى دائمًا شعب أو دولة بالإضافة إلى كونهم طبقة. والليبراليون والثوريون يجمع بينهم أنهم لا يفكرون من منظور العناصر الفاعلة، بل من زاوية عقلانية أحد الأنساق، سواء أكانت مسألة قوانين السوق أو قوانين الاشتراكية العلمية. أما الديمقراطيون الاجتماعيون وأنصار حزب الشعب فمع أن كلاً

منهم يعارض الآخر كالليبراليين والثوريين فإن ما يجمع بينهم هو أنهم يفكرون من منظور حشد العناصر الفاعلة اجتماعيًا وثقافيًا وقوميًا .

ومن الواضح أن فكرة الثورة أشد محورية فى فرنسا، إلا أن هذا ينطبق أيضًا على كل من بريطانيا وإيطاليا وإسبانيا ودول أمريكا اللاتينية، وهى دول تسيطر عليها طبقة وسطى علمانية ضد كهنوتية ومدنية كما هو الحال فى دول كألمانيا واليابان وتركيا حيث قادت التحديث فيها القوى القومية، أو دول اسكنديناڤيا التى تحولت فى الثلاثينيات بفعل ديمقراطية اجتماعية تطوعية أوجدت أشد الديمقراطيات الصناعية تقدمًا. ونشأ الاتحاد السوڤيتى على يد المثقفين الثوريين ورثة المادية النابعة من القرن الثامن عشر ومن ماركس، وقد سارعوا فى الوقت نفسه بسحق الشعبية الثورية للحزب الاشتراكى الثورى والروح الديمقراطية الاجتماعية للنقابات المنشقية .

موجز القول إنه إذا كانت الحركات الاجتماعية عناصر فاعلة فى مجتمع مدني ، فالثورات مكانها داخل نظام الدولة. وإذا كانت الطبقات أو التصنيفات المماثلة الأخرى هى عناصر من نوع من المجتمعات فإنها يستحيل أن تكون عوامل تحول تاريخي ؛ إذ كيف يتسنى للرأسماليين أن يبتدعوا الرأسمالية ؟ من ثم فالدولة دائمًا هى العامل المحورى فى هذه التحولات، ويتكون الفعل الثورى من التحكم فى الدولة لتوجيه دفة التغيير ، وهو ما يعد مسألة ضرورة تاريخية ومسألة مقاومة ضغوط وغزو خارجى .

واليوم بعد أن استرخت أنظمة الحكم بعد الثورية وتخلت عن طموحاتها فى إقامة مجتمع جديد وكيان اجتماعى جديد، نلاحظ مدى ضعف التغير الذى طرأ على السلوك الاجتماعى والثقافى وبأية قوة ظلت المعتقدات الدينية والحس الوطنى والذوق الثقافى وأنماط العمل تقاوم ولمئات السنين سلطة ليست فى جوهرها سوى سلطة جهاز الدولة . وهو ما يفسر السهولة العجيبة التى تم بها إحياء الحياة الاجتماعية الحرة ثقافيًا والمشحونة بالتراث فى دول قامت فيها جنية ثورية بتخدير كل من "الجميلة" والغابة التى تنام فيها .

والفضائل التى يدعو إليها زعماء الثورة هى الولاء للجماعة وشجاعة الشعب ومعاقبة الخونة والأعداء، ومن الشائع بالنسبة لأى حشد ثورى أن يضفى على نفسه أهمية قومية وبسرعة. وحين يكون الحس الوطنى معبأ بالعداء للسلطة الثورية كما هو الحال فى بولنده وغيرها من الدول ، فإن هذه السلطة تعجز عن أن تضرب بجذورها فى أعماق المجتمع .

والثورة هى الصورة المعكوسة للمجتمع ، والتعارض بين المنطق الاجتماعى ومنطق الثورة ينمو حتميًا إلى نقطة تفقد السلطة الثورية فيها كل اتصال لها بالمجتمع .

وهنا قد يؤدى إلى الانقلاب العسكرى إلى قلب الأوضاع كما حدث مع ترميدور ؛ ولكن إذا أحكمت هذه السلطة قبضتها لمدة طويلة ، فقد يصل بها الأمر إلى حد الاعتراف بعجزها عن إدارة الاقتصاد وعن تقدير احتياجات الشعب وعن مقاومة المخالفات البيروقراطية ، كما حدث فى النظام السوفيتى بعد الثورى فى أواخر الثمانينيات . والثورات بطبيعتها تقع فى دوامة من التطرف والصراع ضد الأقليات ، وهى دوامة تحيل السلطة التى تتحدث باسم الأغلبية إلى سلطة أقلية ، ثم إلى سلطة عشيرة، ثم إلى سلطة فرد فى النهاية .

٨ - ردًا على فرضية محدودة

إن التحليلات التى قدمناها حتى الآن مستمدة من أحدث تفسير للثورة ، ولابد أن نتساءل لماذا لم تتم الاستعانة بهذا المفهوم حتى الآن ؟ وما هو ؟ إنه يتعلق بأن المطالب الاجتماعية ليست ثورية فى حد ذاتها ، ولكنها تتحول إلى ثورية إذا عجزت المؤسسات السياسية عن الاستجابة لها وعن التكيف معها وعن دمجها فى أنساق المعايير وأنماط التنظيم القائمة . أى أنها ليست مسألة تحليل الثورة ، بل الشك فى ردود الأفعال المؤسساتية فى مواجهة بعض المطالب الاجتماعية . وتكمن قوة هذا التفسير فى أنها تبين كيف أن نفس المطالب الاجتماعية ، كالمطالبة بالرواتب مثلاً ، قد تصبح ثورية وقد لا تصبح ، تبعًا للقدرة التفاوضية لمختلف المؤسسات والدولة . فإذا ظل الباب موصداً حين يطرق ، ألا يغرى ذلك باقتحامه عنوة ؟ وبساطة هذا التفسير مغرية ، ولكنه معيوب تمامًا . فقد نفهم أن العائق المؤسساتى يمكن أن يؤدى إلى العنف أو الاستسلام ، ولكن لماذا يؤدى إلى الثورة ؟ لابد من الاعتراف بأن طبيعة المطالب هى استحالة أن يكون رد فعل النسق السياسى أو خصومه الاجتماعيين إيجابيًا تجاهها جميعًا ، وهو ما ينقلنا إلى تحليل المطالب لا إلى مجرد تحليل لرد الفعل السياسي . فمن اليسير القول إنه كلما ازداد المعارضون عنفًا فى طرقهم وعالمية فى تطلعاتهم ازداد رفضهم للنظام القائم أو نسق القيم السائد وازدادت فرص تحول الفعل الملتزم إلى فعل ثورى ، إلا أنه تفسير يعتوره الحشو والإسهاب . فكيف نوقن أن الاحتجاج كلى إلا بمحصلته الثورية ؟ إلا أن أبرز ما تتضمنه هذه الفرضية مما فندناه فى ملحوظاتنا السالفة ودحضه كثيرون غيرنا هو أن المواقف الثورية ليست تلك التى يقف فيها كل من العناصر الفاعلة - الطبقات أو الفئات الاجتماعية الأخرى - فى مواجهة مباشرة مع الآخر . فقد تؤدى مثل هذه المواقف إلى الحرب وقد تؤدى إلى التفاوض . أما المواقف الثورية فهى تلك التى تغيب فيها العناصر الفاعلة حيث نجد نخبة قيادية سواء فى السلطة أو فى صفوف المعارضة تحتكم لا إلى القوى الاجتماعية ، بل إلى القوانين الطبيعية أو التاريخية ، إلى الضرورة لا إلى الإرادة، فمن سمات الفعل الثورى أنه يتم

باسم العناصر الفاعلة التى تكون غائبة أو صامتة ، سواء أكانت معرضة للاستغلال أو الإقصاء أو الاستعمار . وما إن ندخل فى مخطط للمطالب الاجتماعية وردود الأفعال السياسية نكون قد خرجنا من الموقف الثورى ؛ فالمظالم والمناصب والإضرابات من ناحية ، وحالات الوفرة والإغلاق من ناحية أخرى ليست عناصر سيناريو ثورى ، بل مجرد أشكال عنيفة من التوتر لا تنفصل عن التفاوض مع أصحاب العمل أو ممارسة الضغط على الدولة . والعنف الناجم عن غياب رد الفعل المؤسسى الكافى ينتمى أيضاً إلى النمط الإصلاحي والإجرائى للتغيير الاجتماعي ، لأن حدود المقبول توضع هنا موضع التساؤل دائماً ، وما من ديمقراطية تستطيع أن تكتفى بالإجماع أو حتى بالحل الوسط ؛ فكل موقف له جانبه العنيف . وتنتمى الثورة إلى حالة أخرى ؛ حالة لا يمتنع الطرفان فيها عن التفاوض وحسب ، بل لا يكون فيها طرفان ولا اعتراضات ولا قواعد مؤسسية ، حيث يحدث كل شىء بين الخير والشر وبين الوطنى والأجنبى وبين الحياة والموت .

والثورة لا تنتج عن ركل الباب؛ فهى تدمر المبنى نفسه إذا يعتبر عقبة فى طريق يؤدى إلى مكان آخر. ونطاق الثورة الذى هو وراء نطاق العنف يتم دخوله حين يستبدل بالحركة الاجتماعية نقيضها أو ما نسميه حركة اجتماعية مضادة لا تتحدد العناصر الفاعلة فيها بعلاقات الصراع بينها وبين العناصر الأخرى ، بل بانفصال كل منها عن الآخر ونفى وجودها كعناصر بحيث يصبح كل خصم عدواً أو خائناً ، ولا يكون الهدف إيجاد تعددية، بل فرض للتجانس بل النقاء. والعالم الثورى عالم جوهر لا عالم تغيير، عالم حرب لا عالم سياسة .

والتأكيد على أن درجة انفتاح المؤسسات أو انغلاقها هو ما يجعل المطالب الاجتماعية ثورية أو غير ثورية يضاهى الإيمان الساذج بالسلطة الكلية للمؤسسات ، وكأن المجتمع مجرد سوق وكأن الديمقراطية لها سلطات غير محدودة للتدخل . فالثورة تبدأ بنفى الآخر ؛ وتنتهى بالقضاء على من نادوا بهذا النفي ، ولا يلى ذلك إلا الفوضى أو السلطة المطلقة .

٩ - رداً على فرضية مضادة

إن الرد الذى قدمناه لتونا قد يؤدى إلى تصور عكسى تماماً ، بل إلى تصور يتعارض مع كل ما ورد فى التحليل الذى قدمناه هنا. ألا تختلف أحدث المواقف الثورية تمام الاختلاف عن المواقف التى وصفناها لتونا ؟ ألا يحق لنا الآن فى نهاية القرن العشرين أن نصف الثورة بأنها حركة تحرير قومية تتم تعبئتها ضد التغلغل الاقتصادى والسياسى الغربى ؟ ألا تقوم الثورات على الإمبريالية لا الرأسمالية ؟

وأليس هذا التحول هو الذى يميز الماركسية اللينينية أو بالأحرى اللينينية الماوية عن الماركسية الأوربية قبل الثورة الروسية ؟ بإيجاز ، ألستُ أسيراً لصورة مركزية - أوربية وقديمة عن الثورة ترجع للقرن التاسع عشر ؟

قد يلجأ المرء لاستخدام لفظ يميز نوعًا أو آخر من الظواهر الاجتماعية دون الوقوع فى أسر أقدم المواريث، ولكن ينبغى على الأقل أن نعترف بأنه ليس هناك ما يجمع بين العديد من الانتفاضات السياسية التى سميت ثورات وبين التجربة الأوربية للثورة، بل هى على نقيضها تمامًا. لذا فإننا نشير إليها باسم "ثورات مضادة"، وهو ما لا يعنى إنكار أنها قد تنطوى على بعض الجوانب الثورية .

وأولها من الناحية التاريخية ومن بين أبرز التحولات السياسية الثورة المكسيكية بين ١٩١٠ و١٩٢٠. ففى حين جمعت الثورة الفرنسية بين الإطاحة بنظام قديم والإيمان بالتقدم وإقامة دولة تقوم على مبادئ كونية، رفضت الثورة المكسيكية نموًا رأسماليًا يقوده خصوم الرئيس بورفيريو دياز العلمانيين ويدار فى معظمه لصالح رأس المال الأجنبى ومجدت فكرة الجمع بين ما هو مكسيكى وما هو إسبانى (رازا). وفى آخر مراحلها وفى العشرينيات، تأثرت الثورة بالثورة الروسية بظهور الأعلام الحمراء وهى ترفرف فى كل مكان وفى الوقت نفسه بتنامى تيار مناهض للدين وسيطرة الكهنوت. إلا أن هذه الثورة وعلى الرغم مما انطوت عليه من جوانب أوربية كانت محلية لا عالمية، شعبية قومية لا عقلانية، وكان أنشط عناصرها جماعة فلاحى موريلوس التى حشدها زاباتا ضد تفشى الاستغلال فى صناعة السكر الرأسمالية .

وعلى الطرف الآخر من القرن، ألم تكن الثورة الإيرانية أيضًا موجهة ضد الثورة البيضاء للنظام البهلوى وضد تغلغل رأس المال الأجنبى ؟ فقد ارتكزت على الجماهير الحضرية المجتثة من جذورها وعلى التيار المناهض للتغريب فى صفوف المثقفين والذى بلوره على شريعتى وغيره من المفكرين الإسلاميين. وفى كلتا الحالتين، كان الاحتكام إلى الجماهير عكس الاحتكام الفرنسى أو السوفيتى إلى الأمة والبروليتاريا، وكانت مقاومة الامبريالية على النقيض من تقدمية اليعاقبة والماركسيين. وكان بناء أو إحياء الهوية القومية كخط دفاع فى مواجهة التغلغل الأجنبى والامبريالية لا كتعبير عن الثقة فى نمو قوى الإنتاج أو فى دور الدولة كعامل دمج لا كعامل تحديث، من بين السمات العديدة التى تميز هاتين الثورتين المضادتين عن الثورات بمعناها الحقيقى أو تبرز الاختلاف فى الطبيعة بين الثورات من النوع الفرنسى أو السوفيتى ونظيرتها من النوع المكسيكى أو الإيرانى .

وفى الفراغ الهائل الذى يفصل الثورات عن الثورات المضادة، والإطاحة بالأنظمة القديمة باسم التقدم عن إعادة بناء الهويات المسروقة، نجد حالات مختلطة ومركبة ومشوشة تخلط الماركسية بالشعبية، والإيمان بالمستقبل بعقيدة الماضي. فتميزت ثورة عبدالناصر فى مصر بامتزاج القومية العربية بالعالمية الماركسية والصراع بينهما. وكان ثوار أمريكا اللاتينية أقل ثباتًا فى ربط الشعبية بمناهضة الامبريالية ويتأرجحون بين حركات العصابات وهى أبعد ما تكون عن الثورية لأنه لا مجال لحشد جماهيري، وبين التحالفات الشعبية الكبرى كذلك الذى وافق عليه الحزب الشيوعى البرازيلى فى عام ١٩٤٥ والذى أعطى لحملة إعادة جيتوليو ڤارجاس أولوية على الصراع الطبقي. ولكن هل يمكن لنا أن نفهم هذه الثورات التى تنظر فى اتجاهين متضادين كالإله يانوس الرومانى دون إرجاعها للتناقض التام بين هذه الثورات التى تخضع لقوانين التاريخ وتلك التى تخضع التاريخ لاحتياجات الهوية ؟

١٠ - بعد الثورات

تخطينا حقبة الثورات بتعريفها التشبيهى عند الكاتب الماركسى إريك هوبسبوم Eric Hobsbawm والليبرالى فرانسوا فوريه François Furet . إلا أن تعدد المخارج يساعد على فهم الظاهرة الثورية فى واقعها التاريخى بصورة أعمق. فهناك ما لا يقل عن ثلاثة أنواع رئيسية من النظام الاجتماعى السياسى ورثناها عن الحقبة الثورية .

أول هذه الأنواع هو انتصار النسق الرأسمالي ، وهو ما يعنى تقوية النسق الاجتماعى والاقتصادى القائم على الدفاع العقلانى عن المصالح وامتزاجها والذى يفكك عناصره الفاعلة الحقيقية - الطبقات أو جماعات المصلحة - فى الحياة المتغيرة للسوق الاقتصادية أو السياسية. وبعد قرن من وفاة ماركس، انتعش الاقتصاد الرأسمالى وتحللت البرجوازية بتحول مستويات رأس المال واتخاذ القرار، ووهنت الأحزاب القائمة على أسس طبقية فى أرجاء أوربا ، حتى فى إيطاليا التى يميل الحزب الشيوعى فيها إلى اليسار الأوربى .

وهناك محصلة بعد ثورية أخرى هى نشأة الحركات الاجتماعية وعقد اتفاقات جماعية تدعمها القوانين الاجتماعية مما أدى إلى قيام دولة الرخاء. ومسألة العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل عن طريق فرض الضرائب ونظم الضمان الاجتماعى لا تنفك عن مسألة الصراع الاجتماعى ، وكانت الاتحادات العمالية هى العوامل الرئيسية لقيام أول نظم الضمان الاجتماعى فى بريطانيا وفرنسا . وعلى مدار القرن العشرين ، وبعد أن وصلت الحركة العمالية إلى ذروتها فى العشرينيات فى بريطانيا وفى الثلاثينيات فى الولايات المتحدة والسويد وفرنسا وفى الستينيات فى إيطاليا ،

بدأ استيعاب النسق السياسى لها تدريجيًا حتى تحولت الاتحادات العمالية إلى عناصر فاعلة فيه . ولكن تأسست حركات اجتماعية جديدة كرد فعل لتنامى قوة الصناعات الثقافية . إلا أن هذه الحركات سرعان ما تخلصت من المرجعيات الثورية التى كانت جزءًا من الحركة العمالية فيما مضى . وكان الفشل الذريع من نصيب المحاولات التى اكتسبت أهمية فى السبعينيات والرامية إلى تفريغ هذه الحركات الاجتماعية الجديدة من الفكر والفعل الثوريين اللذين ورثتهما عن القرن التاسع عشر .

موجز القول إن الثورات قد انقلبت كما رأينا إلى ثورات مضادة بعبورها كل ذلك الخط الذى يفصل النظرية التطورية الانجليزية والفرنسية عن النظرية التاريخية الألمانية فى نهاية القرن الثامن عشر .

كانت الحقبة الثورية هى الجذع المشترك للعالم الحديث واللازم للانضمام إلى العالم. وحيثما كانت أنفاس الثورة غير محسوسة والأمل مفقودًا فى ربط المستقبل بالماضى دون انقطاع من خلال حركة التفاف تقدمية تؤدى فى النهاية إلى مجتمع مفصول عن مواريثه دون أن يفقدها، لم يكن الأثر الناتج عن ذلك هو إدخال الحداثة بل تهميشها كشىء دخيل .

وقد شهد تاريخ القرن العشرين العديد من محاولات تفادى الثورة ورفض عنيف لنموذج "اللوح الأملس" الغربي . وفى أواسط القرن ، كان يبدو أن هذه المحاولات قد نجحت ؛ فقد تفتتت أفكار التحديث والتنمية إلى آلاف الشظايا بظهور نزعات قومية تحررت من النسق الاستعمارى وتبحث كل منها عن رؤية خاصة لحداثة مختلفة من كل ناحية . إلا أن القرن قد أوشك على الانتهاء على أطلال هذه المحاولات . وفى اللحظة التى فقدت فيها كل الاشتراكيات الأمل واختنقت كل النزعات القومية بلاءاتها وأصابها الإنهاك فى مواجهة قوة الاقتصاديات المركزية ، يبدو أن هناك نموذجًا واحدًا للتحديث بدأ يغزو العالم ، ألا وهو النموذج الغربى . هل نحن إذن نشهد انتصار الثورة الرأسمالية ؟ لا ، فهذا انطباع خطأ ، فالنموذج الثورى العقلانى لا يقل إنهاكًا عن نموذجى التطور القومى والثقافي . وعلينا فى كل بقاع العالم أن نتخلى عن الفكرة التى ترى أن مبدأ واحدًا يكفى لتحريك مجتمع ، سواء أكان هذا المبدأ عقلانيًا أو قوميًا أو ماديًا أو اختياريًا . فالتطور مزيج من عالمية العقل ومحلية النمط التاريخى لتعبئة الموارد الاقتصادية والاجتماعية . وقد آمن الغرب بالقوة الكلية للعقل ، وشارك الثوريون هذا الإيمان والوهم مع الليبراليين . وفى بقاع أخرى آمن الشعبيون والقوميون بأن الإرادة الجماعية وتعبئة ثقافة ما يمثلان مدخلاً لبلادهم إلى الحداثة. وكان خطأهم عكس الخطأ الذى وقع فيه الغرب، ولكنه كان خطأ كبيرًا . فالعقلانية الغربية تحول دون

تكون العناصر الاجتماعية الفاعلة وتنامى المقاومة الثقافية ونشأة العملية السياسية بدرجة أقل من وقوف نزعة حرية الاختيار الشيوعية أو فى العالم الثالث ضد متطلبات العقلانية. وحضور الثورة فى قلب النموذج القومى الغربى أوضح وأشد تأثيراً من حضور جيوب العقلانية التقنية - التى يديرها أجانب فى الغالب - فى قلب الأنظمة الاختيارية .

وامتزاج العقل النفعى بالتعبئة القومية والثقافية أساسى فى كل مكان وصعب فى كل مكان. وقد تفجرت الثورات عندما توقف الغرب عن التعبئة ثقافيًا وعندما انتصرت العقلانية التنويرية فى معركتها الطويلة مع الدين. ألم يكن الصراع ضد الدين يحتل دائمًا مكانًا محوريًا فى كل ثورة؟ وعند هذه النقطة نجد انتصار فكرة المجتمع العقلانى الذى أعطته المعارضة اليسارية فى أعقاب الثورة السوفيتية شكل آلة تخطيط مركزى كبري. وهذه العقلانية الثورية هى التى كافحها اقتصاد الطلب الذى أدى إلى الاستهلاك المكثف والحركات الاجتماعية ورفض ربط الحياة الاجتماعية بسلطة نخبة حاكمة تساوى نفسها بالعقلانية. وكان التطور الكلى للمجتمعات الغربية يتكون من التغطية بهذه الملاءة البيضاء أو السطح الذى ينقش عليه حساب العقل بكم وافر من الذكريات والمشروعات والصراعات والتنازلات. ولابد للبلاد التى لم تمر بتجربة الثورة والتى تقودها نخبة سياسية أو حتى عسكرية ، سواء أحزاب شيوعية أسسها الجيش الأحمر أو دكتاتوريات عسكرية بعد استعمارية ، أن تتخلى عن بعض ذكرياتها ومشروعاتها التى تعتز بها حتى يتسنى لها أن تدرك المستقبل من الماضى بصورة عقلانية وثورية وبحيث يمكن لها أن تميز المشكلة العامة التى ينبغى حلها - وهى تطبيق الحداثة - والحل المناسب لموقفها التاريخى ، وهو ما يعنى مزج العقلانية بالثقافة ، أو العالمية بالمحلية بما يساعد على إقامة مجتمع حديث كسائر المجتمعات ولكنه فى الوقت نفسه مختلف عن غيره .

لقد ولت حقبة الثورات، وكذلك نقيضها، أى القومية الثقافية. وعلى كل دولة أن تجد مزيجًا خاصًا من العقلانية الحديثة ونمطًا متميزًا من تعبئة الموارد المحددة تاريخيًا. وإن لم تجدها فإنها مسوقة إلى العنف بكل أشكاله وإلى فساد التطور ، سواء أصبح مجتمعها مغلقًا فى "قفص حديدى" من التكنولوجيا بلا أى أساس منطقى أو خضعت للسلطة التعسفية لأمراء وكهنة يزدرون العقلانية. وتجنب هذين النموذجين المتوازيين من التفكيك ، أى نموذج د. شترانجيلوف من ناحية ونموذج آيات الله من ناحية أخرى ، معناه أن المجتمعات عليها أن تدرك أنها ليست مضطرة للاختيار بين الثورة الاقتصادية والسياسية وبين شكل أو آخر من الشعبية، بل إن عليها أن تجد طريقًا وسطًا بين الإذعان للعقل وإقامة مجتمع مفتوح يدرك الصراعات الاجتماعية

وحلقات الوصل التى تربط بين الماضى والمستقبل. ولا مجال اليوم للاكتفاء بأن تكون ثوريًا أو ليبراليًا أو حتى قوميًا. فعلينا أن نتعلم كيف نقصّر المسافة بين عناصر التطور المتناقضة فى ظاهرها ولكنها متكاملة فى جوهرها .

ملحوظة

تم إلقاء هذا المقال لأول مرة فى مؤتمر جائزة أمالفى لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية بأمالفى فى مايو ١٩٨٩، وترجمه روى بوين .

ألان تورين هو مدير مركز تحليل التدخل السسيولوجى .

الحداثة والتناقض

زيجمونت بومن

هناك أصدقاء وأعداء ، وهناك غرباء .

والصديق والعدو يقفان كل فى مواجهة الآخر . والأول لديه ما ليس لدى الأخير ، والعكس صحيح . إلا أن هذا لا يشهد بتساوى موقفهما . وكمعظم التناقضات الأخرى التى تنتظم عالمنا الذى نعيش فيه وحياتنا فى الدنيا ، فإن هذا التناقض هو تنويع للتناقض الرئيسى بين الداخل والخارج . والخارج هو السلبية فى مقابل إيجابية الداخل . والخارج هو ما يختلف عن الداخل . والعدو هو السلبية فى مقابل إيجابية الصديق . والعدو هو من يختلف عن الصديق . والعدو هو صديق معيوب ؛ إنه الوحشة التى تخالف ألفة الصديق ، والغياب الذى هو إنكار لوجود الصديق . و"الخارج" المخيف الذى يمثله العدو هو كما يقول ديريدا إضافة أو إزاحة "للداخل" المريح الذى يمثله الصديق . ولا يؤكد الصديق ما هو عليه وما يتمنى أن يكونه والصورة التى يود أن يُرى بها إلا ببلورة ما ليس فيه أو ما لا يتمنى أن يكونه أو ما كان ليقول إنه يمثله فى الصورة المضادة للعدو .

ويبدو أن هناك تماثلاً ، فليس ثم عدو ما لم يكن هناك صديق ، ولا يكون هناك صديق ما لم يكن هناك عدو . إلا أن التماثل وهم . فالصديق يعرف بالعدو . فالصديق هو الذى يتحكم فى التصنيف والتعريف . والتناقض هو تأكيد العدو لذاته . إنه نتاج السيطرة السردية للصديق .

والفجوة بين الصديق والعدو تضع "الحياة التأملية" و"الحياة المفعمة بالنشاط" فى مرآة تكون كل منهما فيها انعكاس للأخرى . كما أنها تضمن التناسق بينهما . والمعرفة والفعل يتوافقان فى انسجام بخضوعهما لمبدإ تركيبى واحد بحيث يمكن للمعرفة أن تغذى الفعل والفعل يؤكد حقيقة المعرفة .

والتناقض بين الصديق والعدو يفصل بين الحقيقة والزيف، وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح. كما أنه يبين السليم من السقيم والصحيح من الخطأ واللائق

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 143-169.

من غير اللائق . إنه يجعل العالم قابلاً للفهم . وهو يبدد الشك ، ويساعد المرء على الاستمرار . وهو يؤكد أن المرء يسير حيثما ينبغي له أن يسير . وهو يجعل الاختيار يبدو كضرورة من صنع الطبيعة ، بحيث تكتسب الضرورة التي هي من صنع الإنسان حصانة من تقلبات الاختيار .

والصديق يولد من واقعيات التعاون، أما العدو فيولد من واقعيات الصراع. والصديق ينشأ عن المسئولية والواجب الأخلاقي، والصديق هو من أكون مسئولاً عما فيه الخير له قبل أن يتردد وبغض النظر عن تردده؛ ولا يتحقق التعاون والتواصل المتبادل إلا بهذا الشرط. ولابد للمسئولية أن تكون هبة إذا أريد لها أن تكون متبادلة. أما العدو فينشأ بالتخلي عن المسئولية والواجب الأخلاقي. والعدو هو من يأبى أن يكون مسئولاً عما فيه الخير لي قبل أن أتخلى عن مسئوليتي عما فيه الخير له وبغض النظر عن هذا التخلي ؛ ولا يتحقق الصراع والفعل العدائي المتبادل إلا بهذا الشرط. ومع أن توقع الصداقة ليس ضرورياً لبناء الصديق، فإن توقع العداء أساسي لبناء العدو. لذا فالتناقض بين الصديق والعدو هو تناقض بين الفعل والمعاناة، بين حالة فاعل الفعل ومفعوله . إنه تناقض بين الإقبال والإدبار ، بين المبادرة والحيطة ، بين الحكم والمحكومية ، بين الفعل ورد الفعل .

وعلى الرغم من كل التناقض بينهما أو بالأحرى بسبب هذا التناقض ، فإن كلاً من النقيضين يرمز لعلاقات . ويمكن القول كما يشير شيمل إن الصداقة والعداء نمطان من التواصل . ونضيف إلى ذلك أنهما يوجدان بينهما الإطار الذي يسمح بالتواصل ، ويعملان على إمكانية "الوجود مع الآخرين". والصداقة والعداء هما النمطان اللذان يمكن بهما الاعتراف بالآخر كذات أخرى وقبوله في عالم حياة الذات وأخذه في الحسبان واعتباره ذا صلة. ولولا التناقض بين الصديق والعدو لما كان أي من ذلك ممكنًا . وبدون احتمال كسر قيد المسئولية، فليس ثمة مسئولية ستفرض نفسها كواجب . ولولا العدو لما كان الصديق. وبدون وجود احتمال الاختلاف كما يقول ديريدا (1974: 143) «لما وجدت الرغبة في الوجود متنفسًا لها . ومعنى هذا أن الرغبة تحمل في طياتها مصير إحباطها . والاختلاف يفرز ما يحظره هو نفسه ويساعد على إيجاد المستحيل» .

ويتمرد الغرباء على هذا العداء هذا التواطؤ الذي يمزقه الصراع بين الصديق والعدو . والخطر الذي يمثله الغريب أكبر مما يتوقعه المرء من العدو . فالغريب يهدد التواصل نفسه أو احتمال التواصل نفسه. فهو يستفز التناقض بين الصديق والعدو باعتباره الاختلاف الذي يلتهم كل الاختلافات ولا يدع شيئًا خارجه . وكما أن هذا التناقض هو الأساس الذي تقوم عليه كل الحياة الاجتماعية وكل الاختلافات التي

ترممها وتوحد أجزاءها ، فالغريب يقوض دعائم الحياة الاجتماعية نفسها . وكل هذا لأن الغريب ليس صديقًا ولا عدواً ، ولأنه قد يكون كليهما معًا ، ولأننا لا نعلم أى الحالتين هو ولا سبيل لأن نعلم.

والغريب هو أحد أفراد أسرة المبهمات (ولعله أهمهم وأولهم)، أى تلك الوحدات المحيرة ولكنها كلية الوجود «لم يعد من الممكن إدراجها ضمن التناقض (الثنائى) الفلسفى الذى يقاومها ويشتتها دون إيجاد مصطلح ثالث ودون ترك مكان لحل على شكل جدليات تأملية» كما يقول ديريدا (71 :1981a). ولدينا هنا بضع أمثلة على "المبهمات" التى يشير إليها ديريدا :

فارماكون pharmakon: وهو مصطلح يونانى يشمل الأدوية والسموم، ورد عند أفلاطون (Phaedrus) فى تشبيه للكتابة، لذا فهو مسئول بشكل غير مباشر -من خلال الترجمات التى تهدف إلى كشف ما به من غموض كامن - عن الاتجاه الذى اتخذته الميتافيزيقا الغربية بعد الأفلاطونية. والفارماكون هو تعدد المعانى المنظم العادى الذى يتضمن إبهامًا أو تداخلاً ولكنه يترجم بمعنى "دواء" أو "وصفة" أو "سم" أو "عقار" أو "مرشِح" وغير ذلك». (Derrida, 1981a: 99). ونظراً لهذه التعددية فى المعانى فإن لفظ "فارماكون" قوى لأنه متناقض، وهو متناقض لأنه قوي: «فهو يشتمل على الخير والشر، وعلى المقبول والمرفوض فى آن» (Derrida, 1981a: 99). والفارماكون على أية حال «ليس دواءً ولا سمًا ، ليس خيراً ولا شراً، وليس داخليًا ولا خارجيًا» .

هايمن Hymen: لفظ يونانى أيضًا وله معنيان: "غشاء" و"زواج"، لذا فهو يدل فى الوقت نفسه على الاختلاف المطلق بين "الداخل" و"الخارج"، وعكسه بدمج الذات والآخر. من ثم فالهايمن «لا يمثل لبسًا ولا تميزًا ، ولا هوية ولا اختلاف ، ولا نضج ولا عذرية ولا الحجاب ولا الكشف، ولا الداخل ولا الخارج» .

سويلومان Supplement: هذه الكلمة فى الفرنسية تعنى "ملحق" وفى الوقت نفسه "إحلال" . وهكذا فهى الآخر "المنضم" أو الخارج الذى يدلف إلى الداخل أو الاختلاف الذى يتحول إلى هوية. والنتيجة فهى ليست (زائد ولا ناقص) ، وليست خارجًا ولا جزءًا من الداخل وليس عرَضًا ولا جوهراً (Derrida, 1981a: 42-3) .

والمبهمات كلها "لا ولا"، أى أنها فى الوقت نفسه "إما أو". وإبهامها هو مصدر قوتها لأنها لا شيء وقد تكون كل شيء . وهى تضيف إلى القوة الآمرة للتناقض . والتناقضات تساعد على المعرفة والفعل ؛ والمبهمات تصيب بالشلل . وهى تكشف بكل قسوة عن هشاشة أقوى أشكال الفصل. وهى تأتى بالخارج إلى الداخل ، وتسمم راحة النظام بشكوك الفوضى .

رعب الإبهام

إن الوضوح الإدراكى (التصنيفى) هو انعكاس أو موازٍ فكرى لليقين السلوكى . فهما يصلان معًا ويبرحان معًا . أما مدى ارتباطهما معًا فنعلمه فى ومضة حين نهبط فى بلاد غريبة ونسمع لغة أجنبية ونتأمل السلوك الغريب . والمشكلات التفسيرية التى نواجهها حينئذ تقدم نظرة أولى إلى الشلل السلوكى الرهيب الذى يلى إخفاق القدرة التصنيفية . والفهم عند ويتجنشتاين هو أن تعرف كيف تستمر ؛ لذا فالمشكلات التفسيرية (التى تنشأ حين يكون المعنى واضحًا بلا تأمل) تعتبر مزعجة. والمشكلات التفسيرية المعلقة دون حل تعنى الشك فى الطريقة التى ينبغى قراءة الوضع بها ورد الفعل الأرجح للتوصل إلى النتائج المطلوبة . والشك يؤدى إلى الانزعاج فى أحسن الفروض ؛ وينطوى على إحساس بالخطر فى أسوئها .

ويمكن تفسير التنظيم الاجتماعى كترسيب لجهد منتظم للحد من التردد الذى يواجه المشكلات التفسيرية ولتخفيف حدة الغيظ الذى تبعث عليه مثل هذه المشكلات بمجرد مواجهتها. ولعل الطريقة الأكثر شيوعًا هى طريقة الفصل الإقليمى والوظيفي. فلو طبقت هذه الطريقة بكاملها وبأقصى تأثير لها لانحسرت المشكلات التفسيرية بتقلص المسافة المادية ونمو نطاق التفاعل وتردده. ولما أدت فرصة سوء الفهم إلا لقليل من الإزعاج حين يحدث لو مبدأ الفصل و «قصر التفاعل على قطاعات يفترض أن يجمع بينها تفاهم مشترك ومصلحة متبادلة» (Barth, 1969: 15) .

وتستخدم طريقة الفصل الإقليمى والوظيفى خارجيًا وداخليًا على السواء. فمن يريدون العبور إلى إقليم لا مفر من أن يتسببوا فيه فى مشكلات تفسيرية وأن يواجهوها يبحثون عن مناطق معزولة للزائرين وخدمات الوسطاء الوظيفيين. والدول السياحية التى تتوقع تدفقًا متصلاً من الزوار "غير المدربين ثقافيًا" تقوم بعزل هذه المناطق المعزولة وتدريب الوسطاء من هذا النوع تحسبًا لذلك .

والفصل الإقليمى والوظيفى هو انعكاس للمشكلات التفسيرية القائمة وفى الوقت نفسه أحد العوامل القوية فى تخليدها وإكثارها . وفى ظل التفرقة تضعف فرص سوء الفهم (أو توقع سوء الفهم على الأقل) ؛ لذا فاحتمالات حدوث المشكلات التفسيرية يمكن اعتبارها الباعث على جهود ترسيم الحدود ومحصلتها فى الوقت نفسه . وبذلك فإن لديها نزوع كامن لتخليد الذات. ولما كان ترسيم الحدود لا يخلو من الخطر وعبور الحدود يصعب تفاديه أحيانًا ، فالأرجح أن تستمر المشكلات التفسيرية "كمنطقة رمادية" تحيط بعالم الحياة اليومية بصورته المألوفة . والمنطقة الرمادية يقطنها الغرباء أو من لم يتم تصنيفهم بعد ، أو من صنفوا حسب معايير تشبه معاييرنا ولكنها لاتزال مجهولة بالنسبة لنا .

و"الغريب" يأتى فى عدة أنوا ع لها عاقبة متباينة. فأحد قطبى المنطقة يحتلها من يقيمون فى أراضٍ بعيدة (أى قليلاً ما يتردد عليها الزوار)، وبالتالى فهى تقتصر على دورهم فى تحديد حدود النطاق المألوف (لافتات تدون للتحذير من الخطر على الحدود الخارجية للخرائط الرومانية). والتعامل مع هؤلاء الغرباء يتم بمعزل عن الروتين اليومى وشبكة التفاعلات العادية باعتباره وظيفة تقوم بها فئة بعينها من الناس (كالتجار أو الدبلوماسيين أو علماء الإثنولوجيا) أو فى مناسبات خاصة بالنسبة لبقية الناس. وكلتا وسيلتى الفصل المؤسسى (الإقليمية والوظيفية) تحميان غرابة الغرباء - بل تدعماها فى الحقيقة - بالإضافة إلى غربتهم اليومية. كما تساعدان على تأمين المأوى فى المكان. وعلى خلاف الرأى السائد الذى ابتدعه التلفزيون، فثقب الباب الضخم هذا إلى يسهل النفاذ منه والذى يمكن استراق النظر منه إلى السبل غير المألوفة لم يقض على الفصل المؤسسى ولا حد من فعاليته. ولم تتحقق "القرية العالمية" التى قال بها مكلووان McLuhan. ويعد إطار السينما أو شاشة التلفزيون أكثر فعالية فى درأ خطر التدفق من الفنادق السياحية ومواقع المعسكرات السياحية المسورة؛ كما أن التواصل من جانب واحد يزيد من "تطويق" الغرباء على الشاشة باعتبار أنهم غير قابلين للتواصل. وقد وصلت أحدث بدع الأسواق التجارية "المتخصصة" بقراها الكاريبية ومحمياتها الهندية ومزاراتها البولينيزية المعبأة جنباً إلى جنب تحت سقف واحد بالأسلوب القديم للفصل المؤسسى إلى مستوى من الكمال لم يتحقق من قبل إلا فى حدائق الحيوان .

ومع ذلك فظاهرة الغربة لا تقتصر على جيل المشكلات التفسيرية . ويتسم إفلاس التصنيف الواعى بقدرٍ كافٍ من الإزعاج ، إلا أنه يعد شيئًا أقل من كارثة طالما أمكن إحالته لمعرفة مفتقدة : لو تعلمت تلك اللغة!؛ لو كنت قد درست هذه العادات الغريبة ! ... والمشكلات التفسيرية فى حد ذاتها لا تمحو الثقة فى معرفة اليقين السلوكى والوصول إليه ، بل تدعمهما معًا . ولا تؤدى طريقة تحديدها للعلاج كتعلم أسلوب آخر للتصنيف ومجموعة أخرى من التناقضات ومعانى مجموعة أخرى من الأعراض إلا إلى ترسيخ الإيمان بالنظام الجوهرى للعالم وخاصة فى القدرة على تنظيم المعرفة . فجرعة من الحيرة قد يسعد حيث ينتهى براحة الطمأنينة . وهذا كما يعلم كل سائح جزء أساسى من سحر الرحلات الخارجية ، فكلما زادت غرابتها كانت أفضل . والاختلاف شىء يمكن التعايش معه . والمختلف ليس مختلفاً فى الحقيقة . "فهناك" مثل "هنا" - مجرد عالم آخر منظم يسكنه إما أصدقاء أو أعداء بلا مهجنين يشوهون الصورة ويشوشون الفعل .

ومع ذلك فلا مجال لوصف الأغراب بأنهم "لم يتحدد مصيرهم بعد" ؛ فهم من حيث المبدأ غير قابلين لتحديد مصيرهم، وهم ذلك "العنصر الثالث" الذى لا ينبغى أن

يكون . والمهجنون الحقيقيون أو "الوحوش" ليسوا مجرد "غير مصنفين" ، بل غير قابلين للتصنيف ؛ لذا فهم لا يشكون فى هذا التناقض بعينه هنا والآن ؛ بل يشكون فى التناقضات من حيث هى تناقضات، أى فى مبدإ التناقض نفسه وما يوحى به من انقسام . وهم يكشفون القناع عن زيف التقسيم واصطناعه – فهم يدمرون العالم. وهم يمدون نطاق الضيق المؤقت الناجم عن "عدم معرفة كيفية الاستمرار" فى حالة شلل نهائى . ولابد من اعتبارهم من المحرمات ولابد من نزع سلاحهم وقمعهم ونفيهم ماديًا أو ذهنيًا – وإلا فعلى الدنيا السلام .

ولا يعود الفصل الإقليمى والوظيفى كافيًا بمجرد أن يتحول غير المألوف إلى غريب يصفه شيمل (Simmel, 1971: 143) بأنه «الإنسان الذى يأتى اليوم ويقيم غداً». والحقيقة أن الغريب هو من يأبى الإقامة فى أرض "بعيدة" أو الرحيل، لذا فهو يتحدى العزل المكانى والزماني. فيدخل الغريب عالم الحياة ويستقر فيه، وبذلك فإن كل هذه سمة سلبية للعدو – فعلى خلاف الحال مع "غير المألوف" يصبح السؤال هو ما إذا كان صديقًا أم عدواً. فقد دخل عالم الحياة دون أن يدعوه أحد، وبذلك فهو يضعنى فى موقف المتلقى لمبادرته ويجعلنى هدفًا لفعل هو فاعله. ولكن على خلاف العدو "المباشر" الآخر، فهو لا يوضع على مسافة آمنة ولا على الجانب الآخر من جبهة القتال. والأسوأ أنه يدعى الحق فى أن يكون موضع مسئولية، وهى السمة الشهيرة للصديق. وإذا فرضنا عليه وضع الصديق/العدو فإنه يتعرض لسوء التقدير والمغالاة فيه. وهكذا فإنه يكشف فشل التناقض نفسه . فهو خطر دائم على نظام العالم .

إلا أن هذا ليس هو السبب الوحيد. فهناك أسباب أخري . فهناك مثلاً الخطيئة التى لا تنسى ولا تغتفر والتى تتمثل فى القول بأنه كان قد دخل نطاق عالم الحياة فى لحظة يمكن تحديدها بدقة. فهو لم ينتمِ "مبدئيًا" و"أصلاً" "منذ البداية" ، "منذ عهد بعيد" . وذكرى حدث مجيئه تجعل من وجوده نفسه حدثًا تاريخيًا وليس إحدى حقائق الطبيعة . وعبوره من الحدث الأول إلى الحدث الأخير ينتهك حداً مهمًا على خريطة الوجود ويستحيل مقاومته : ويرتقى مثل هذا العبور إلي حد الاعتراف بأن الطبيعة نفسها حدث فى التاريخ وبالتالى فالاحتكام إلى النظام الطبيعى أو الحقوق الطبيعية لا يستحق معاملة متميزة . ولما كان وجود الغريب حدثًا تاريخيًا وله بداية ، فمن المحتمل دائمًا أن تكون له نهاية . وللغريب حرية الرحيل : وقد يجبر على الرحيل أو على الأقل قد يتم التفكير فى حمله على الرحيل دون مخالفة نظام الأشياء . ومهما طالت إقامة الغريب فهى مؤقتة ، وهو انتهاك آخر للتقسيم الذى يتحتم الإبقاء عليه كما هو باسم الوجود الآمن المنظم .

وحتى فى هذه الحالة، فنفور الغريب لا ينتهى . فالغريب يقوض دعائم النظام المكانى للعالم ، أى التعاون بين القرب الأخلاقى والطبوغرافي، أى حميمية الصديق وبعد العدو. والغريب يعكر صفو التوافق بين المسافتين المادية والنفسية، فهو قريب مادياً ولكنه يظل بعيداً معنوياً. وهو يُدخل إلى الدائرة الداخلية للقرب نوعًا من الاختلاف غير متوقع ولا يقبل إلا على البعد حيث يصبح من الممكن إما صرفه باعتباره غير ذى صلة أو رفضه بوصفه معادياً. ويمثل الغريب توفيقًا منفراً وبغيضاً بين القرب والبعد (Simmel, 1971: 45). ويمثل وجوده تحدياً لمصداقية نقاط التوجيه التقليدية والأدوات العالمية الخاصة بإقرار النظام. وقربه (ككل قرب آخر وحسب قول ليفيناس Levinas, 1982: 95-101) يوحى بعلاقة أخلاقية فى حين أن بعده (ككل بعد آخر وحسب قول إيراسموس Erasmus, 1974: 87) لا يسمح إلا بعلاقة تعاقدية، وهو ما يعد تنازلاً عن تناقض آخر مهم .

والنفور العملى يلى النفور الفكرى دائماً . فالغريب الذى يأبى الرحيل يحيل ملاذه المؤقت تدريجياً إلى وطن وخاصة حين يتراجع وطنه "الأصلي" الآخر نحو الماضى وقد ينمحى تماماً . ومن ناحية أخرى ، فهو يحتفظ (ولو من الناحية النظرية فقط) بحريته فى الرحيل وبذلك فهو قادر على رؤية الظروف المحلية بدرجة من الاتزان لا يقدر عليها أهل المكان . لذا فهناك توفيق منفر آخر بين المشاركة والعزلة أو بين الاندماج والحياد . والالتزام الذى يعلنه الغريب لا يوثق به ، لأنه يأتى بصمام أمان يتمثل فى سهولة الهرب ، وهو ما يحسده عليه المحليون لأنهم نادراً ما يتوفر لهم مثله .

وهكذا فخطيئة الغريب التى لا تغتفر هى عدم التوافق بين وجوده والوجودات الأخري، وهو توافق ضرورى لنظام العالم؛ وانقضاضه المتزامن على العديد من التناقضات الحيوية يفيد فى الجهد الدائب للتنظيم. وهذه الخطيئة هى التى تظهر فى تكوين الغريب باعتباره حاملاً للتنافر ومجسداً له؛ والحقيقة أن الغريب شخص مصاب بعلة التنافر المضاعف التى لا دواء لها . وقد يمثل النموذج الأصلى "للملزَّق" le visquex عند سارتر أو "الموحل" slimy عند ميرى دوجلاس، وهو كيان يجلس منفرج الساقين وراء حاجز حصين (أو بالأحرى مادة سكبت فوقه وجعلته لزجًا) يضع خطًا حدودياً يعد حيوياً فى بناء نظام اجتماعى بعينه أو عالم بعينه . وما من تصنيف مزدوج يمكن أن يتداخل مع تجربة مستمرة غير متميزة للواقع. والتعارض الناجم عن الخوف من الغموض يصبح هو المصدر الأول للتناقض. وفرض أى تصنيف يؤدى إلى الشذوذ (وهى ظواهر لا تعد "شاذة" إلا إذا امتدت فوق التصنيفات التى يعتبر بقاؤها منفصلة هو مغزى النظام). وهكذا «فإن أية ثقافة لابد أن تواجه أحداثًا تتحدى فرضياتها . وهى لا تستطيع أن تتجاهل الشذوذ الناجم عن مخططها إلا بالمجازفة بفقدان الثقة»

(Douglas, 1966: 39) . وليس ثم شذوذ أشد خروجاً عن المألوف من الغريب . فهو يقف بين الصديق والعدو، بين النظام والفوضى ، بين الداخل والخارج . وهو رمز لخيانة الصديق ، ولمكر العدو ، ولقابلية النظام للخلل ، ولقابلية الداخل للاختراق .

مقاومة اللا تعريف

يقال عن الجماعات الصغيرة قبل الحديثة التى كانت تمثل فى نظر معظم أفرادها العالم الذى يدرج فيه عالم الحياة بأسره إنها كانت تتميز بألفة اجتماعية مكثفة. إلا أن هذا الحكم العام يتم تفسيره بصور شتى أكثرها شيوعاً هو أن "الألفة الاجتماعية المكثفة" يساء تفسيرها بأنها الحميمية والتوافق الروحى والتعاون المجرد من المصلحة؛ أى كصداقة بلا عداء أو بعداء مكبوح. إلا أن الصداقة ليست هى الشكل الوحيد للتواصل الاجتماعي؛ فالعداء له وظيفة أيضاً. والحقيقة أن الصداقة والعداء يشكلان معاً الإطار الذى يصبح التواصل الاجتماعى فيه ممكناً. و"الألفة الاجتماعية المكثفة" الماضية تدهشنا بتميزها عن حالتنا لا لأنها كانت تعرف قدراً من الود أكبر مما نعرفه فى عالمنا، بل لأن عالمها كان يزخر بالأصدقاء والأعداء – والأصدقاء والأعداء فقط. ولم يكن هناك مكان فى عالم الحياة للغرباء الذين يتم توصيفهم بصورة سلبية. وهكذا نشأت المشكلات الدلالية والسلوكية التى تنجم حتماً عن تناقض الصديق/العدو، ولكنها كانت نادرة وكان يتم التعامل معها بسرعة وكفاءة بالثنائية التى يجيزها التناقض. وكان المجتمع يدافع بكفاءة عن ألفته الاجتماعية المكثفة بالتعجيل بإعادة تصنيف الغرباء القلائل الذين يتصادف دخولهم إلى فلكه سواء كأصدقاء أو كأعداء. ولم تكن الغربة تمثل تحدياً حقيقياً للثنائية المحكمة للعالم، بل مجرد محطة مؤقتة.

وكل التصنيفات فوق الفردية هى أولاً وفى معظمها عمليات تنظيم للأصدقاء والأعداء. والخطوط التى تفصل بين الأعداء والأصدقاء منسقة بحيث يكون العديد من الأفراد لهم نفس الأعداء والأصدقاء. أى أن الأفراد الذين لهم فئة أو جماعة مشتركة من الأعداء يتعاملون فيما بينهم كأصدقاء. وكانت هذه هى كل الحكاية بالنسبة للجماعات التى تتميز "بألفة اجتماعية مكثفة". وكان يمكن أن تظل هذه هى كل الحكاية طالما كانت إعادة تصنيف الغرباء فى فئة أو فئتين متناقضتين من الأصدقاء والأعداء عملية يسيرة وفى سلطة الجماعة .

والشرط الأخير لا يتوفر فى البيئة الحضرية الحديثة، فهى تتميز بالفصل بين الكثافة المادية والألفة الاجتماعية المكثفة. ويظهر الغرباء داخل حدود عالم الحياة ويرفضون الرحيل (ولو أنه يمكن للمرء أن يحتفظ بالأمل فى رحيلهم فى نهاية الأمر). وهذا الوضع الجديد لا ينبع بالضرورة من ازدياد القلق والتنقل. فالتنقل نفسه هو الذى

ينشأ فى الحقيقة عن عملية "توحيد النسق" التى تفرضها الدولة على نطاق أوسع من أن يتم استيعابه ودمجه بالأساليب القديمة للتقسيم والتصنيف المستخدمة عند الأفراد. والغرباء الجدد ليسوا زائرين وتلك الأنواع من الغموض على السطح الظاهر للواقع اليومى هى التى يمكن تحملها طالما ظل الأمل قائمًا فى أنهم سينزاحون غدًا (ولو أن المرء ليتمنى أن يقوم بذلك فى الحال). وهم لا يحملون سيوفًا ولا يبدو عليهم أنهم يخفون تحت عباءاتهم خناجر (ولو أن هذا غير مؤكد). وهم ليسوا كالأعداء الذين يعرفهم المرء، أو هكذا يزعمون؛ ولكنهم ليسوا كالأصدقاء أيضًا .

ويلتقى المرء بأصدقاء على الجانب الآخر من مسئوليته؛ ويلتقى بالأعداء (إن وجدوا) عند حد السيف؛ ولكن ليس ثمة قاعدة واضحة للقاء الغرباء. فلقاء الغرباء دائمًا يمثل تنافرًا؛ فهو يرمز لعدم توافق بين القواعد تثيره حالة الغريب المشوشة. والأفضل ألا يلتقى المرء بغرباء على الإطلاق. وحين لا يتمكن المرء من تفادى الفراغ الذى يشغلونه أو يشتركون فيه، فإن ثانى أفضل الحلول هو اللقاء الذى لا يعد لقاء تامًا، لقاء يتظاهر بأنه ليس لقاء، أو "لا لقاء" (Vergegnung حسب تسمية بوبر فى مقابل اللقاء Begegnung). وفن اللا لقاء هو مجموعة من أساليب نزع السمة الأخلاقية من العلاقة بالآخر. وتأثيره الكلى هو إنكار الغريب كمفعول وكفاعل أخلاقى ؛ أو بالأحرى استبعاد المواقف التى يمكن أن تضفى مكانة أخلاقية على الغريب . إلا أن هذا بديل ضعيف لمثال ربما فُقد ، ولكنه يستحيل تحقيقه بأى حال ؛ فحين لا يجد التناقض بين الصديق والعدو أى تحدٍ وبذلك يمكن تعزيز تكامل عالم الحياة بالتفريعات الدلالية والسلوكية التى يلجأ إليها أفراد الجماعة .

والدول القومية، ككل التجمعات الاجتماعية الأخرى سواء الإقليمية أو غير الإقليمية التى تخلد نفسها، تصنف الأصدقاء والأعداء. ولكنها بالإضافة إلى هذه السمة الكونية تستبعد الغرباء أو تحاول على الأقل. ويقول جون برولى (John Breuilly, 1982: 343) إن الإيديولوجيا القومية «ليست تعبيرًا عن الهوية القومية (فليس ثمة طريقة عقلانية تثبت ذلك) ولا هى بدعة تعسفية ابتدعها القوميون لأهداف سياسية. فهى تنشأ من الحاجة إلى الاستفادة من الترتيبات الاجتماعية والسياسية المعقدة» . وما ينبغى الاستفادة منه فى المقام الأول وبالتالى "يمكن التعايش معه" هو موقف لا تنطبق عليه القسمة التقليدية إلى أعداء وأصدقاء وبالتالى يتم التنازل عنها كدليل ضعيف لفن التعايش . فقد وضعت الدولة القومية أصلاً للتعامل مع مشكلة الغرباء لا الأعداء . وهذه السمة هى التى تميزها عن سائر الترتيبات الاجتماعية فوق الفردية الأخرى .

وعلى خلاف القبائل ، تمد الدولة القومية سيطرتها لتشمل أرضًا إقليمية قبل أن تطالب الناس بطاعتها . وإذا استطاعت القبائل أن تضمن التصنيف الجماعى اللازم للأصدقاء والأعداء من خلال عملية الجذب والطرد وانتقاء الذات وتمييز الذات ، فلابد للدول القومية الإقليمية أن تفرض الصداقة حين لا تنشأ من تلقاء نفسها. ولابد للدول القومية أن تصلح نقائص الطبيعة (أن تخلق بنفسها ما فشلت الطبيعة فى تحقيقه) . والتصنيف الجماعى للصداقة فى حالة الدولة القومية يتطلب جهداً واعيًا وقوة ، كحشد التضامن مع جماعة افتراضية (وهو مصطلح وضعه بينيديكت أندرسن Benedict Anderson, 1983) وعولمة النماذج الإدراكية/السلوكية التى ترتبط بالصداقة فى حدود النطاق . والدولة القومية تغير تعريف الأصدقاء إلى محليين ؛ وتأمر بمد الحقوق المكفولة "للأصدقاء فقط" لتشمل كل المقيمين على أرضها الإقليمية الخاضعة لحكمها ، سواء المألوف منهم والغريب . والعكس صحيح، فهى لا تمنح حقوق الإقامة إلا إذا كان مد نطاق حقوق الصداقة مرغوبًا (ولو أن الرغبة غالبًا ما تتخفى فى شكل "جدوى") . لذلك فالقومية تسعى إلى الدولة، والدولة تفرز القومية . ولذلك فطوال الحقبة الحديثة التى امتدت لمدة قرنين حتى الآن ، نجد أن القومية بدون الدولة يعتورها الخلل والعجز - تمامًا - كالدولة بدون القومية، فلا مجال لتصور إحداهما بدون الأخرى .

وقد ورد فى كل التحليلات المتعلقة بالدول الحديثة أنها «سعت للحد من الولاءات والانقسامات داخل البلاد أو استبعادها لأنها قد تقف حجر عثرة فى طريق الوحدة الوطنية» (Schafer, 1955: 119). كما تعمل الدول القومية على تشجيع "المحلية" وتعرِّف رعاياها باسم "الأهالي" أو "المحليين". وهى تطبق التجانس العرقى والدينى واللغوى والثقافى وتعلى من شأنه، وتنغمس فى دعاية لا تتوقف عن وحدة التوجهات. وهى تبنى ذكريات تاريخية مشتركة وتبذل قصارى جهدها لقمع الذكريات العنيدة التى يصعب صهرها فى تراث مشترك. وهى تبشر بوحدة الهدف ووحدة المصير. وهى تغذى العداء تجاه كل من يقف خارج الاتحاد المقدس (Alter, 1989: 7ff.). بعبارة أخرى فالدول القومية تدعم التوحد. والقومية هى دين الصداقة ؛ والدولة القومية هى المعبد الذى يقتاد القطيع ويخضعه. والتجانس الذى تفرضه الدولة هو تطبيق الإيديولوجيا القومية .

يعبر بويد شافر (Schafer, 1955 : 121) عن ذلك بقوله : «كان لابد من صنع الوطنيين . وكانت الثقة التى أوليت للطبيعة كبيرة ، ولكنها لم تؤتمن على صنع الناس دون عون» . فكانت القومية برنامجًا للهندسة الاجتماعية، وكانت الدولة القومية هى مصنعها . وقد أسند للدولة القومية منذ البداية دور البستانى الجماعى المكلف بزراعة الأحاسيس والمهارات التى ما كان لها أن تنمو بغيره . يقول فيختة فى خطبه فى عام ١٨٠٦ :

«لابد للتعليم الجديد أن يقضى على حرية الإرادة في التربة التي يتولى زراعتها ، وأن ينتج بدلاً منها الضرورة الصارمة فى تقرير الإرادة، فالعكس مستحيل ... وإن أردت أن تؤثر فيه بأية صورة فلابد أن تفعل أكثر من مجرد التحدث إليه ؛ فعليك أن تعيد خلقه بحيث لا يستطيع أن يريد إلا ما تريد له أن يريد» (وردت فى Kedouri, 1960: 83)

وكان روسو ينصح ملك بولنده فيما يتعلق بطريقة صنع البولنديين بقوله :

«التعليم هو الذى يجب أن يصيغ الروح الوطنية ويوجه آراء الناس وأنواقهم بحيث تتملكهم الوطنية برغبتهم وبالضرورة . وحين يفتح الطفل عينيه لأول مرة ينبغى أن يرى الوطن ، ولا ينبغى له أن يرى غيره حتى مماته... وفى سن العشرين ينبغى للبولندى أن يكون بولندياً ولا شيء غير ذلك... ولابد للقانون أن يحدد مضمون دراسته ونظامها وشكلها . ولا ينبغى للمعلمين أن يكون غير بولنديين» (Rousseau, 1953: 176-7)

ولو تمكنت الدولة القومية من بلوغ هدفها لما بقى غرباء فى عالم حياة السكان الذين تحولوا إلى أهالى محليين ثم إلى وطنيين؛ لما كان هناك سوى السكان المحليين وهم أصدقاء، والأجانب وهم أعداء حاليين أو احتماليين. والأهم أن أية محاولة لاستيعاب المغايرة العرقية والدينية واللغوية والثقافية أو تغييرها أو تعديلها أو دمجها وتنويبها فى الكيان المتجانس للأمة لم تحقق نجاحًا غير مشروط حتى الآن. فكانت بوتقات الصهر إما خرافات أو مشروعات فاشلة. وكان الغرباء يرفضون القسمة المتساوية إلى "نحن" و"هم"، أى أصدقاء وأعداء، وظلوا غير محددين بصورة عنيدة. وتنامت قوتهم العددية مع تصاعد جهود التشعيب،كما لو كان الغرباء "نفايات صناعية" تنمو بكثافة مع كل زيادة فى إنتاج الأصدقاء والأعداء؛ وهى ظاهرة نشأت عن ضغوط الاستيعاب والدمج التى كانت تهدف إلى التخلص منها. وكان لابد من دعم العدوان على الغرباء وتعزيزه وإمداده بعدد كبير من الأساليب منذ البداية بهدف المساعدة على التعايش طويل المدى أو ربما الدائم مع الغرباء، وقد كان .

الدمج أو شن الحرب على التناقض

الدمج بمعناه الحرفى هو توحيد الشكل. وفى فترة ما من القرن السابع عشر اتسع نطاق المصطلح ليشمل أكثر استخداماته الاجتماعية الحالية شيوعًا وانتشاراً. ومنذ ذلك الوقت بدأ تطبيق المفهوم بحرية وعلى نطاق واسع. وكغيره من المصطلحات التى نشأت من تجربة الحداثة الناشئة ومن تسمية الممارسات التى لم تكن لها تسمية حتى ذلك الوقت، فتح هذا المصطلح عيون العصر على جوانب لم تكن تلاحظ من قبل عن الأماكن والعصور البعيدة. وكانت العمليات التى حاول المصطلح الجديد أن يصوغها قد تم التفكير فيها والعثور عليها وتوثيقها فى المجتمعات الماضية التى لم يكن

وعيها يشتمل على المفهوم ولا على الرؤى التى أيقظها. وكان الفعل الواعى نو الإطار التاريخى قد "تجرد من تاريخيته" إن صح التعبير ويتم تصوره كعملية عالمية تميز الحياة الاجتماعية بأسرها. وتبين فجأة أن الاختلاف بين أنواع السلوك الإنسانى فى كل زمان ومكان قد بدأ يتلاشى أو يخفت، وأن البشر على اختلاف عاداتهم إذا عاشوا متجاورين فإنهم يتشابهون فى سلوكياتهم بمرور الوقت؛ فتتوارى بعض العادات لتفسح المجال لغيرها تدريجيًا بحيث ينتج عن ذلك المزيد من التوحد. وكان هذا المفهوم يتعارض تمامًا مع تصور حديث لم يتم تمحيصه من قبل ثم طواه النسيان حاليًا وأصبح يدرج ضمن ما قبل الحديث، وهو الاعتراف بثبات الاختلاف وكان يعتبر "ثبات الحال" فضيلة، وكان يجرِّم المحاكاة وعبور الحدود، وكان يعتبر الاختلاف والاتزان من حقائق الحياة التى لا تستدعى التصرف حيالها أكثر مما تستدعى عواصف الربيع أو ثلوج الشتاء .

وإذا كان الأصل المجازى لمصطلح "ثقافة" موثقًا فإن هذا لا يصدق على مفهوم الدمج، وهو أمر يؤسف له، لأن بدايات الاستخدام الحديث "للدمج" تقدم مفتاحًا فريداً للتأويلات السسيولوجية للمصطلح ، أى كشف استراتيجيات الفعل الاجتماعى باعتباره تعبيراً يتم البحث عنه أصلاً فى المجاز المستعار لمجرد الاختباء فيما بعد وراء تفسيراته الجديدة ؛ ، وكشف جوانب من الاستراتيجيات التى جعلت المصطلح المستعار "صالحًا" أصلاً . ونعرف من قاموس الانجليزية القديمة أن أقدم استخدام مدون لمصطلح "دمج" والذى سبق التطبيقات المجازية اللاحقة بقرن كان بيولوجيًا. ففى السرد البيولوجى للقرن السادس عشر (قاموس الانجليزية القديمة يسجل العام ١٥٧٨ باعتباره تاريخ أول استخدام موثق له) كان هذا المصطلح يشير إلى فعلى الاستيعاب والاحتواء اللذين تمارسهما الكائنات الحية. فكان "الدمج" يرمز للتحول ولم يكن تغييراً موجهًا ؛ كان فعلاً يمارسه الكائن الحى على بيئته السلبية. وكان معناه "التحول إلى جوهر من نفس طبيعته" ؛ "تحول حيوان أو نبات من مادة دخيلة إلى سوائل وأنسجة تماثل سوائله وأنسجته" . وترجع أولى الاستخدامات المجازية للمصطلح إلى عام ١٦٢٦ ، أما المعنى فلم يتسع نطاقه ليصبح "توحيد الشكل" بدون تحديد إلا قبل أواسط القرن الثامن عشر . أما الاستخدام المعاصر الذى تحول المعنى فيه نحو "الجوهر المستوعب" وبعيداً عن الكائن الحى المتحول فهو متأخر ولم يتم تداوله إلا حوالى عام ١٨٣٧ .

ويبدو أن ما أضفى جاذبية على المصطلح لدى من كانوا يبحثون عن اسم للممارسات الاجتماعية الجديدة هو اللا تماثل الذى ينطوى عليه والاتجاه الواحد المحدد للعملية. وكان "الدمج" باعتباره جزءًا من السرد البيولوجى يرمز إلى نشاط الكائن المتحول الذى يخضع أجزاء من البيئة لاحتياجاته وذلك بتحويلها بحيث تتماثل مع

"سوائله وأنسجته" (الكائن الحى باعتباره السبب النهائى والسبب الشكلى والسبب الفعلى للعملية وناتجها). وكانت الصورة المجازية التى يثيرها المفهوم هى صورة كائن حى نشط يضفى شكله وسماته على شيء يختلف عنه ، وهو يفعل ذلك بإرادته ولأغراضه الخاصة ؛ صورة عملية مر فيها شكل الكائن الآخر وسماته بتحول جذرى ، بينما احتفظ الكائن "فاعل الدمج" بهويته . وهذه الصورة المجازية هى التى جعلت المفهوم البيولوجى مناسباً لوظيفته الاجتماعية والدلالية الجديدة .

وقد لحقت الوظيفة المجازية للمفهوم بالتوجه المستحدث نحو توحيد الشكل والذى عبرت عنه الحملة الثقافية الشاملة التى أطلقتها الدولة القومية الحديثة الجديدة. وكان هذا التوجه نذيراً بظهور اللا تسامح تجاه الاختلاف .

كانت سلطة الدولة الحديثة تعنى تجريد إدارة الذات الجماعية وآليات تخليد الذات المحلية أو المركزية من سلطتها؛ ومن ثم كانت تعنى إضعاف الأسس الاجتماعية للمواريث وأنماط الحياة الجماعية أو المركزية، وهو ما أدى بدوره إلى كسر الآلية و"ثبات الحقائق" اللذين كانت أنماط السلوك الإنسانى تستنسخ وتصان بهما. وفقد السلوك البشرى مظهرها الطبيعي؛ كما تلاشى توقع استمرار سير الطبيعة فى مسارهاحتى إذا تركت لآلياتها الخاصة بها. وبتفكك العمود الفقرى للتكاثر الذاتى الجماعى ، تحتم على سلطة الدولة الحديثة أن تشارك فى الإدارة المدروسة للعمليات الاجتماعية على نطاق غير مسبوق. وكان عليها أن تخلق ما كان ينشأ من تلقاء نفسه فيما مضى . ولم "تستول" على وظيفة الجماعات المحلية وعلى سلطتها ؛ ولم "تركز" السلطات التى كانت موزعة فيما مضى . وأخذت على عاتقها مهمة تكوين نوع جديد تماماً من السلطة والطموح وعلى نطاق غير مسبوق (انظر: Bauman, 1987 (Chapters 3, 4 .

كان الطموح يتجه إلى اصطناع ما لم يكن متوقعاً من الطبيعة أن توجده أو بالأحرى ما لم يكن ينبغى السماح لها بأن تقدمه. وكانت الدولة الحديثة سلطة تنظيمية بمعنى تحديد الفارق بين النظام والفوضى وغربلة الملائم من غير الملائم وإضفاء الشرعية على نمط دون غيره. فتروج الدولة الحديثة لبعض النماذج وتستبعد كل ما عداها. أى أنها كانت تشجع التماثل والتوحد. وكان مبدأ وجود قانون موحد لكل من يقيمون فى إقليم ما وهوية للمواطن يدل على أن أفراد المجتمع باعتبارهم موضع اهتمام الدولة لا يتميز أحدهم عن الآخر أو هكذا يعاملون على الأقل. وبنفس المنطق فإن أية سمات مميزة لبعض الفئات كانت غير مشروعة ، بل كانت تثير القلق وتدل على عدم إتمام مهمة بناء النظام .

وهكذا فالدمج فى جوهره كان إعلانًا للحرب على الخصائص والسمات الأجنبية. والأهم أن إحدى فئات المجتمع كان يكلف بممارسة حق احتكارى بتعريف بعض الفئات الأخرى وسماتها بأنها أجنبية. وكانت هذه واحدة من الفقرات العديدة فى المخطط العام لاستبدال الحالة الطبيعية للأشياء بنظام وضعى مصطنع؛ لذا فقد كان على واضعيه أن يمارسوا حقًا احتكاريًا لفرز الفئات "المناسبة" من "غير المناسبة" أو التى "تستحق" من تلك التى "لا تستحق"، وأن تضع الشروط التى يتم من خلالها العبور من الفئة الأخيرة إلى الأولى .

وكان الدمج فوق هذا وذاك تأكيداً غير مباشر على التركيبة الهرمية الاجتماعية والتوزيع القائم للسلطة. فكان يفترض تفوق أحد أنماط الحياة وتدنى نمط آخر؛ وكان يجعل من التفرقة بينهما حقيقة ثابتة يتخذ منها منطلقًا لكل حوار، وبذلك فقد أمنها من أى تمحيص وتحد. وكان يطبق هذه التفرقة بإرجاع السبب فى التفرقة ضد الفئات "الأدني" فى بنية السلطة إلى نقائص فى طبيعتها وإلى "غيريتها" نفسها. وكان قبول الدمج كرؤية وإطار لاستراتيجية الحياة يعادل الاعتراف بالتركيبة الهرمية وشرعيتها وفوق هذا وذاك بثباتها .

كما كانت رؤية الدمج وخطته سلاحًا مهمًا فى جهود الدولة الحديثة الرامية لإضعاف تماسك جبهة المقاومة وقوة مؤسسات التحكم الاجتماعى المنافسة التى حددت طموحها فى السيادة المطلقة. فكان يتم تعريف تدنى "الأجنبي" وفرضه وتطبيقه كإحدى سمات الفئة ككل، أى لنمط حياة جماعى بأكمله. ومن ناحية أخرى كانت محاولة الإفلات من التصنيف والوصم من خلال قبول نمط حياة غير موصوم تمتد لتشمل الأفراد. فكان الدمج دعوة تشمل أفراد الفئات الموصومة لتحدى حق تلك الفئات فى فرض المقاييس الصحيحة للسلوك. وكانت المحاولة تشمل كل القوى الجماعية وتمثل تحديًا لها. فقد كان الدمج تمرينًا على نزع الثقة من المصادر الجماعية المنافسة للسلطة الاجتماعية وتجريدها من قوتها. وكان يهدف إلى إضعاف قبضة مثل هذه الفئات المنافسة على أفرادها. أى أنه كان يهدف إلى إقصاء مثل هذه الفئات باعتبارها قوى منافسة فعالة .

وبمجرد تحقيق هذا الهدف - تجريد السلطات الجماعية من نفوذها وتفريغ قواها التشريعية - كان يزول خطر التحدى الحقيقى لبنية السيطرة القائمة. فكان المنافسون يتجردون من قدرتهم على المقاومة ويدخلون فى حوار فرصة نجاحهم فيه ضعيفة. فقد كانوا من الناحية العملية مجردين من أية قوة. وكان الأمر يترك للأفراد فى أن يسعوا إلى محو الوصمة الجماعية للغيرية من خلال الوفاء بالشروط التى وضعها حراس أبواب الفئة السائدة . وكان الأفراد يُتركون تحت رحمة حراس الأبواب . فكانوا

يوضعون موضع اختبار وتقدير الفئة السائدة التى كانت تسيطر على مغزى سلوكهم سيطرة تامة. ومهما فعلوا ومهما كان المقصود من أفعالهم كان يؤكد سلفًا على القدرة المهيمنة للفئة السائدة . وكان تكالبهم على الدخول فى حد ذاته يدعم حق الفئة السائدة فى السيطرة تلقائيًا . وكانت الدعوة القائمة للتقدم بطلب للدخول والاستجابة الإيجابية للطلب تدعم الفئة السائدة فى موقع المسيطر على القيم المتفوقة والوصى عليها وصاحب الصلاحيات المطلقة فيها بنفس المنطق الذى يضفى الجوهر المادى على مفهوم التفوق القيمى . وكانت الدعوة نفسها تثبّت أقدام الفئة السائدة فى موقع السلطة الفاصلة أو القوة التى لها صلاحية وضع الامتحان وتقويم الأداء. وكان أفراد الفئات الذين يعلن أنهم دون المستوى يتم تقويمهم بمدى توافقهم مع القيم السائدة. فهم "تقدميون" إذا سعوا لمحاكاة النماذج السائدة ومحو كل أثر للنماذج الأصلية. وكان يوصمون "بالتخلف" طالما احتفظوا بالولاء للنماذج التقليدية أو توانوا عن التخلص من رواسبها .

وكانت الدعوة توجه كدليل على التسامح. إلا أن محاولة الدمج كانت تستمد معناها من تصلب معايير التفرقة أو من نهائية الحكم الصادر بالتدنى أو من القيم المنشقة. ولم يكن للتسامح - بمعنى تشجيع "التوجهات التقدمية" ويتمثل فى السعى إلى "التحسن" الفردى -- أى معنى إلا إذا كانت مقاييس التقدم غير قابلة للنقاش. وفى إطار سياسة الدمج كان التسامح الذى يستهدف الأفراد يرتبط ارتباطًا وثيقًا باللا تسامح الذى يستهدف الجماعات وقيمها وقوتها على إضفاء الشرعية على قيمها وهو الأهم. والحقيقة أن الأول كان أداة أساسية فى الدعم الناجح للأخير.

وتم تقديم الحرمان الفعال للسلطات البديلة التى تضع القيم والتى تضفى الشرعية على القيم من حقوقها باعتباره عالمية القيم بدعم من التركيبة الهرمية القائمة . إلا أن العالمية المزعومة للقيم التى تم تمجيدها وتشجيعها رسميًا لم يكن لها أى أساس مادى غير السيادة المحمية للقوى التى تحدد القيم. وما كان أكثر فعالية هو قمع مصادر التحدى المرتقبة ، وكانت الفرصة الأضعف هى أن تستدعى خدعة العالمية وأن تنكشف مزاعم الشرعية المطلقة للقيم المزعومة كوسيلة لاحتكار السلطة . وكان مدى ادعاء القيم السائدة محليًا لشرعية فوق محلية يمثل وسيلة للحفاظ على تفوقها المحلى .

السعى وراء أهداف وهمية

من منطلق مشروع الدمج الضخم غير القابل للتطبيق، يمكن رؤية بعض جوانب من المجتمع الحديث لم يتم إلقاء الضوء عليها بدرجة كافية وغالبًا ما يتم تجاهلها وعلاقتها المضطربة بالثقافة الحديثة .

إن الدمج بتميزه عن التبادل عبر الثقافي أو الانتشار الثقافي عامة يعد ظاهرة حديثة تماماً . وهو يستمد تميزه وأهميته من "التأميم" الحديث للدولة ، أي من التزام الدولة الحديثة بالتوحيد اللغوي والثقافي والإيديولوجي للسكان الذين يسكنون الإقليم في ظل سلطتها القضائية . وكانت الدولة في مثل هذه الحالة تميل إلى إضفاء الشرعية على سلطتها بالرجوع إلى التاريخ المشترك والروح المشتركة وإلى أسلوب حياة فريد وشامل - لا إلى عوامل عرضية (كالحق الملكي أو التفوق العسكري) لا أهمية لها بالنسبة لأنماط الحياة المتنوعة للسكان من رعاياها .

كانت الفجوة بين التوحد الكامن في فكرة الأمة والتغاير الفعلي للأنماط الثقافية داخل النطاق الخاضع لإدارة الدولة الموحدة تشكل تحدياً ومشكلة تَمثل رد فعل الدول القومية إزاءهما في حملات ثقافية تستهدف تدمير الآليات الجماعية المستقلة لإفراز الوحدة الثقافية. وكانت الحقبة التي تكونت فيها الدول القومية تتميز بالتعصب الثقافي والضيق بكل اختلاف. وكانت الممارسات التي انطلقت من النموذج الثقافي الذي تسانده القوة أو توافقت معه تماماً تؤول بأنها دخيلة وتحمل في طياتها عوامل دمار الوحدة القومية والسياسية في آن .

وقد مزج تأميم الدولة (أو بالأحرى دولنة الأمة) مسألة الولاء والاستحقاق السياسي (وكانا يمثلان شرطين لمنح حقوق المواطنة) بمسألة التوافق الثقافي . فمن ناحية، كان النموذج القومي المفترض بمثابة الهدف الأمثل للحملة الثقافية، ولكنه كان من ناحية أخرى يمثل المحك الذي تختبر به عضوية الأمة، وكانت الممارسات الشاملة تخضع للتفسير وتضفي عليها الصبغة الشرعية وتطبق على من لم ينجحوا في الاختبار. وكانت النتيجة امتزاج المواطنة والتوافق الثقافي؛ وكان الأخير شرطاً وفي الوقت نفسه وسيلة للحصول على الأولى .

وفي هذا السياق، كان طمس التميز الثقافي واكتساب ثقافة مختلفة تدعمها الدولة يؤول باعتباره الأداة الأولى للتحرر السياسي . وكانت النتيجة حملة الفئات الطموحة سياسياً والمتقدمة من السكان "الغرباء" الساعية إلى الامتياز من خلال ممارسة الأنماط الثقافية السائدة ونبذ الممارسات الثقافية لجماعاتهم الأصلية. وكان احتمال الحصول على المواطنة السياسية الكاملة هو المصدر الرئيسي لقوة خطة الإحلال الثقافي .

وقد وضعت حملة الإحلال الثقافي الهوية الظاهرية للسياسة والثقافة موضع الاختبار وكشفت التناقضات التي أثقلت كاهل الدمج والتي ثبتت على المدى الطويل مسئوليتها عن الفشل الذي منيت به خطة الدمج .

(أ) كان الدمج الثقافي مهمة ونشاطًا فرديين في جوهره، في حين أن كلاً من التفرقة السياسية والتحرر السياسي كانا ينطبقان على الجماعة "الغريبة" (أو المستبعدة) ككل. ولما كان من المحتم للإحلال الثقافي أن يتقدم ويشمل مختلف فئات الجماعة بدرجات متفاوتة وبسرعات متباينة ، كانت الفئات المتقدمة تتراجع بسبب عرقلة الفئات المتأخرة نسبيًا. ولم يكن قطع الصلات بالجماعة يقدم أي مخرج من المأزق، حيث كان النضج الجماعي الكافي للقبول يقاس بمدى قوة أضعف نقاطه كما تقاس حمولة الجسر . ومن ناحية أخرى فالتصرف كسمسار ثقافي أو مبشر بالنيابة عن الثقافة السائدة بغرض التعجيل بالتحول الثقافي أو التثاقف للجماعة المحلية ككل عزز وحدة المصير بين الفئات التي تنازلت عن ثقافتها والفئات "الغريبة ثقافيًا" من الجماعة وزاد من عنت الشروط المتعنتة أصلاً للقبول السياسي .

(ب) اصطدم الطابع المكتسب للسمات الثقافية المكتسبة في عملية التثاقف بالطبيعة الموروثة للعضوية القومية المختبئة وراء معادلة الثقافة المشتركة . وقد أدى تشابهها الثقافي إلى جعل الغرباء المتحولين ثقافيًا مختلفين عن غيرهم ، فهم "ليسوا مثلنا تمامًا" ومتهمين بالازدواجية وربما سوء الطوية أيضًا . وبذلك كان الدمج الثقافي في إطار الدولة القومية هازمًا لنفسه . ولم تتمكن الجماعة القومية من الحفاظ على شكلها كأمة إلا من خلال إنكار وجود أساس "ثقافي فقط" أي مصطنع. وكانت تستمد هويتها من خرافة وحدة الأصل والطبيعة . وكان الفرد عضواً فيها أو لم يكن ؛ فلم يكن المرء مخيراً في أن يكون عضواً فيها .

(جـ) وعلى الرغم من أن الدمج أدى إلى اغتراب ممثليه عن جماعتهم الأصلية فإنه لم يؤد إلى تقبل كامل وغير مشروط لهم من جانب الأمة السائدة. وقد وجد المندمجون أنهم لم يندمجوا إلا في عملية الاندماج نفسها، ولم يقاسمهم مشكلاتهم وهمومهم ومتاعبهم سوى أمثالهم من المندمجين الآخرين. وبعد أن رحل المندمجون عن جماعتهم الأصلية وفقدوا انتماءاتهم الاجتماعية والروحية السابقة هبطوا وسط جماعة أخرى - "جماعة المندمجين" - لا تقل اغترابًا وتهميشًا عن تلك التي فروا منها. وهنا تمت صياغة رؤية المندمجين للعالم من التجربة المشتركة لجماعتهم الجديدة وشكلتها لغة خطاب تجري في معظمها في إطارها . وأبدت هذه الرؤية ميلاً نحو تأكيد الطابع "العالمي" للقيم الثقافية والثورة على كل "ضيق أفق". وقد ساعدت هذه الظروف على فصل تصوراتهم وفلسفتهم ومثلهم عن تصوراتهم وفلسفتهم ومثلهم "المحلية" وحالت دون سد الفجوة بصورة فعالة .

والمشروع الحديث للوحدة الثقافية يفرز الظروف التى تساعد على تنفيذه. كما أنه يوجد الدينامية النشطة غير المسبوقة التى تميز الثقافة الحديثة .

والنظام والفوضى فكرتان حديثتان نشأتا معًا عن انهيار العالم الذى تديره قوى الغيب والذى لم يكن يعرف الضرورة ولا الصدفة. هذا العالم الذى سبق التقسيم إلى نظام وفوضى يصعب وصفه. وسنحاول أن نسبر غوره باستخدام عملية النفى ؛ فنذكر ما لم يتصف به ذلك العالم وما لم يكن يحتويه وما لم يكن على وعى به . فلم يكن ذلك العالم يعرف نفسه بأوصافنا . ولم يكن ليدرك ما نتحدث عنه. وكانت لحظة الإدراك ستمثل (وقد مثلت بالفعل) نذيراً بقرب موته وبمولد الحداثة .

ويمكن لنا أن نفكر فى الحداثة كعصر كان النظام - نظام العالم ونظام موطن الإنسان ونظام النفس الإنسانية ونظام الاتصال بين ثلاثتهم - فيه مسألة فكر أو اهتمام أو مسألة عملية واعية بذاتها . ولمزيد من الدقة (التاريخ الدقيق لظهورها محكوم عليه أن يظل موضع جدل دائم ، والإصرار على تعريفه يعد فى حد ذاته ظاهرة من ظواهر الحداثة غريبة على عملية تكونها) يمكن أن نتفق مع ستيڤن كولنز الذى اتخذ فى دراسته (Stephen L. Collins, 1989: 4, 6, 7, 28, 29, 32) من رؤية هوبز علامة على مولد الوعى بالنظام، أى الوعى الحديث ، أى الحداثة (والوعى كما يقول كولنز «يظهر على شكل إدراك النظام فى الأشياء») :

> «أدرك هوبز أن عالمًا فى حالة تدفق كان طبيعيًا وأن النظام لابد أن وجد لتقييد ما كان طبيعيًا ... والمجتمع لم يعد انعكاسًا لشىء سبق تعريفه وخارجى وفيما وراء ذاته وينظم الوجود طبقيًا . وهو الآن كيان اسمى تنظمه الدولة المستقلة التى تمثل نفسها... (بعد أربعين عامًا من وفاة إلزابيث) بدأ فهم النظام لا باعتباره شيئًا طبيعيًا ، بل كشىء مصطنع من صنع الإنسان. والنظام باعتباره سياسيًا واجتماعيًا ... لابد من تصميمه بحيث يقيد ما كان يبدو كلي الوجود (أى التدفق) ... وأصبح النظام مسألة سلطة، والسلطة مسألة إرادة وقوة وحساب ... وكان الإيمان بأن الاتحاد بدعة بشرية كالنظام ضروريًا بالنسبة لإعادة صوغ مفهوم المجتمع»

وكولنز مؤرخ مدقق ويقظ لمخاطر الإسقاط، ولكنه لا يستطيع تجنب أن يعزو إلى العالم الهوبزى كثيراً من السمات التى تماثل عالمنا بعد الهوبزى - ولو بالإشارة إلى غيابها ؛ وبدون استراتيجية كهذه للوصف فإن العالم بعد الهوبزى يظل خاملاً وبلا معنى بالنسبة لنا . ولحمل ذلك العالم على الحديث إلينا فعلينا أن نكشف سر صمته ، لكى نكشف عما لم يكن ذلك العالم واعيًا به . وعلينا أن نجبر ذلك العالم على اتخاذ موقف ظل غافلاً عنه ؛ وكانت هذه الغفلة هى التى جعلت منه عالمًا مختلفًا ولا صلة بينه وبين عالمنا .

وهكذا فإن صح أننا نعلم أن نظام الأشياء ليس طبيعيًا، فإن هذا لا يعني أن ذلك العالم بعد الهويزي الآخر كان يعتبر النظام من عمل الطبيعة، فهو لم يكن يفكر في النظام أصلاً أو لم يكن يفكر فيه بالمعنى الذي نفكر به اليوم. واكتشاف أن النظام لم يكن طبيعيًا كان اكتشافًا للنظام نفسه. ولا يظهر مفهوم النظام في الوعي إلا في تزامن مع مشكلة النظام باعتباره مسألة تخطيط وفعل. وكان إعلان "لا طبيعية النظام" يدل على نظام يخرج من مكمن أو من اللا وجود أو من الصمت؛ وكانت الطبيعة هي صمت الإنسان. وإن صح أننا نرى النظام كمسألة تخطيط، فإن هذا ليس معناه أن ذلك العالم الآخر كان راضيًا عن التخطيط وأنه كان ينتظر أن يأتي النظام من تلقاء نفسه ويبقى دون عون. وكان ذلك العالم الآخر يحيا بدون بديل كهذا؛ وما كان سيصبح العالم الآخر لو كان يوليه فكره. وإن صح أن عالمنا يقوم على الشك في هشاشة جزر النظام المصطنعة التي هي من صنع البشر وسط بحر من الفوضى، فليس معنى هذا أن العالم الآخر كان يؤمن بأن النظام يمتد عبر البحر وفوق مجموعة الجزر البشرية على السواء؛ بل كان غير واعٍ بالفارق بين الأرض والماء[1] .

يمكن القول إن الوجود حديث بقدر تشعبه إلى نظام وفوضى . والوجود حديث بقدر ما يشتمل على بديل النظام والفوضى .

وليس النظام موجهًا ضد نظام بديل ؛ وليس الكفاح من أجل النظام معركة بين تعريف وآخر أو بين طريقة لبيان الواقع وبين افتراض منافس. إنه معركة بين التعريف والغموض، بين الدقة الدلالية والتعارض ، بين الشفافية والإبهام ، بين الوضوح والتشوش. والنظام مشتبك على الدوام في حرب من أجل البقاء. وما لا يتطابق معه لا يعد نظامًا آخر ؛ فأي نظام هو النظام نفسه، ولا بديل عنه سوى الفوضى . و"الآخر" بالنسبة للنظام هو الجو الخانق لكل ما هو غامض وغير محدد وغير متوقع؛ والشك هو أصل كل خوف. والصور المجازية "للآخر" بالنسبة للنظام هي الغموض والتفكك والتنافر والتعارض واللا منطقية . والفوضى التي هي "الآخر" بالنسبة للنظام هي السلبية البحتة. إنها إنكار لكل ما يكافح النظام من أجله . وهذه السلبية هي التي تتكون إيجابية النظام ضدها. لكن سلبية الفوضى إحدى نواتج التكوين الذاتي للنظام أو أحد تأثيراته الجانبية أو نفاياته ، ومع ذلك فهي الشرط اللازم لإيجابيته . وبدون سلبية الفوضى لا وجود لإيجابية النظام ؛ وبدون الفوضى لا وجود للنظام .

ويمكن القول إن الوجود حديث بقدر ما يتشبع بالشعور بأننا "نحن ودوننا الطوفان" . والوجود حديث بقدر ما يوجهه حافز تخطيط ما لا وجود له بغير ذلك ، أي تصميمه لذاته .

حينئذ يتحول الوجود الخام، الوجود المتحرر من أى تدخل ، الوجود غير المنظم، إلى طبيعة ؛ إلى شىء لا يتفق بمفرده مع بيئة الإنسان - شىء لا يوثق به ولا يترك لهواه ، شىء يمكن السيطرة عليه وإخضاعه ويعاد صنعه بحيث يتم تعديله وفقًا لاحتياجات الإنسان . شىء يوضع تحت الرقابة وتكبح جماحه ويمكن احتواؤه وتحويله من حالة اللا شكل إلى حالة الشكل ببذل الجهد وباللجوء إلى القوة . وحتى إذا تحدد الشكل سلفًا من جانب الطبيعة نفسها فإنه لا ينشأ من تلقاء نفسه ولا بقاء له دون حماية . والحياة وفقًا للطبيعة يحتاج إلى كثير من الجهد التخطيطى المنظم والرقابة اليقظة . ولا شىء أكثر اصطناعًا من الطبيعية ؛ ولا شىء أقل طبيعية من الالتزام بقوانين الطبيعة. والقوة والكبت والفعل الغائى يقف بين الطبيعة وذلك النظام المطبق اجتماعيًا والذى يكون الاصطناع فيه هو الطبيعى .

ويمكن القول إن الوجود حديث بقدر ما تطبقه الهندسة الاجتماعية وتدعمه. والوجود حديث طالما قامت عليه وأدارت شئونه قوى تتسم بالقوة والاستقلال والذكاء. والقوى تكون مستقلة بقدر ما تطالب بحق إدارة شئون الوجود والدفاع عن هذا الحق، وعن حق تعريف كنه النظام وتعريف الفوضى بأنها ما يمتنع عن التعريف .

كان العزم على الخوض فى الهندسة الاجتماعية هو الذى أضفى على الدولة حداثتها . وكان التطبيق الحديث للدولة وجوهر السياسة الحديثة هو الجهد الرامى لإنهاء للتناقض ، أى دقة التعريف وإقصاء كل ما يستحيل تعريفه أو ما لا سبيل لتعريفه بدقة . و"الآخر" بالنسبة للدولة الحديثة هو أرض اللا الإنسان أو الأرض المتنازع عليها ، أى غموض التعريف المبخس أو المفرط . ولما كانت سيادة الدولة الحديثة تتمثل فى القدرة على التعريف وتثبيت التعريفات ، فإن كل ما يعرّف ذاته أو يراوغ التعريف الذى تضعه الدولة يعد مدمرًا. و"الآخر" بالنسبة للسيادة هو التعتيم والارتباك والاضطراب. ومقاومة التعريف يضع حدًا للسيادة وللسلطة ولقوة الدولة ذات السيادة وللنظام . والمقاومة هى ما يلح فى التنبيه إلى التدفق الذى يتطلع النظام إلى احتوائه ولكن دون جدوى ، وبحدود النظام وبضرورة التنظيم . وتنظيم الدولة يؤدى إلى الفوضى . إلا أن الدولة تحتاج إلى الفوضى لكى تواصل إيجاد النظام .

ويمكن القول إن الوعى حديث بقدر ما يصطبغ بالوعى بافتقار النظام إلى الحسم وتحركه لا كفاية مشروع الهندسة الاجتماعية ، بل لا جدواه أيضًا. والوعى حديث بقدر ما يكشف من طبقات متجددة من الفوضى تحت غطاء النظام الذى تسانده السلطة . والوعى الحديث ينتقد ويحذر وينبه. وهو ينشط للعمل بكشف القناع عن عدم فعاليته ؛ وهو يخلد انطلاقه التنظيمى بتجريد منجزاته من كل قيمة ويفضح أسرار هزائمه .

وهكذا فهناك علاقة حب وكراهية بين الوجود الحديث والثقافة الحديثة (بأشد أشكال الوعي بالذات تقدماً) أو تعايش مشحون بالحروب الأهلية . والثقافة فى الحقبة الحديثة هى المعارضة العنيدة واليقظة للملكة والتى تجعل الحكومة ذات جدوى . وليس هناك ود مفقود أو وفاق أو تشابه بينهما ؛ فليس هناك سوى احتياج مشترك واعتماد متبادل وتكامل ينبع من التعارض الذى هو تناقض . ولا جدوى من تحديد ما إذا كانت الثقافة الحديثة تقوض دعائم الوجود الحديث أم تعززه ؛ فهى تقوم بكليهما معاً ؛ وهى لا تفعل كلاً منهما إلا مع الآخر. والتناقض هو إيجابيتها . والاختلال الوظيفى للثقافة الحديثة هو فعاليتها . وصراع القوى الحديث على النظام المصطنع يحتاج إلى ثقافة تستكشف حدود قوة المكر وقيودها . والصراع على النظام يغذى ذلك الاستكشاف ويتغذى بدوره على نواتجه . وفى أثناء هذه العملية يتخلى الصراع عن غطرسته الأولية ، أى حب التشاحن وليد السذاجة والجهل . ويتعلم بدلاً منه أن يتعايش مع استمراريته وافتقاره إلى الحسم والى الإمكانات . والأمل أن يتعلم فى النهاية مهارتين عسيرتين ، هما التواضع والتسامح .

إن تاريخ الحداثة هو تاريخ التوترات بين الوجود الاجتماعى وثقافته. والوجود الحديث يجبر ثقافته على معارضته. واللا وفاق هو الوفاق الذى تحتاج إليه الحداثة ، ومنه يستمد تاريخ الحداثة ديناميته غير المسبوقة . ولنفس السبب، يمكن اعتباره تاريخاً للتقدم أو التاريخ الطبيعى للإنسانية .

ملحوظة

هناك ثلاثة جوانب للتغيير المعاصر تندرج عادةً تحت مفهوم ما بعد الحداثة وربما تقصر صحة التحليل السابق على مدة زمنية محددة، وهو مجرد احتمال .

١ – هناك اتجاه نحو "خصخصة الجنسية" أو "تجريد الدولة من السمة القومية" أو بالأحرى نحو الفصل بين الدولة والأمة (فيما يشبه الفصل الذى شهده القرن الماضى بين الدولة والكنيسة بصورة ما). وتوصف هذه العملية عند البعض بأنها "صحوة الإثنية". وهذا المصطلح الأخير يضع الانتعاش غير المتوقع للانتماءات الإثنية بين الأقليات القومية فى الصدارة، وبذلك فهو يلقى ظلالاً على ما قد يكون السبب الخفى لظاهرة الفصل المتنامى بين عضوية الأمة كوحدة سياسية والعضوية الإثنية (أو الوفاق الثقافى بوجه أعم) والذى يزيل كثيراً من جاذبيته الأصيلة من برنامج الدمج الثقافى . ويرجع هذا الفصل بدوره إلى إقامة أسس غير ثقافية وغير إيديولوجية بديلة لسلطة الدولة . وعلى الرغم من كل ما لذلك من مقاصد وأغراض عملية، فإن حقبة الحملات الثقافية التى تقودها الدولة فى طريقها إلى زوال .

٢ – إن الثقافة نفسها بعد أن فقدت دورها الأساسى فى خدمة التكاثر المنتظم وضمان الدمج الاجتماعى تحررت من قيود الاهتمام المتطفل للدولة وبدأت تتحول إلى جزء من النطاق الخاص. وأصبحت الإثنية إحدى فئات الرموز أو "الأقطاب القبَلية" العديدة التى تتكون حولها الجماعات المرنة المتحررة من المحاذير والتى يتم تفسير الهويات الفردية وتأكيدها بالرجوع إليها ؛ لذا فلم يعد هناك الآن سوى القليل من قوى الطرد التى كانت تضعف الاندماج الإثنى . وهناك بدلاً منها طلبًا قويًا على التميز الإثنى المعلن ولو بصورة رمزية أكثر من كونها مؤسسية .

٣ – وقد تفرز الاختلافات الإثنية فى ظل هذه الظروف درجة من العداء والصراع أقل مما كانت تفرزه فيما مضى . صحيح أن مختلف جوانب عقدة كره الغيرية المرتبطة بعمليات ترسيم الحدود لاتزال نشطة ، إلا أن إعادة الترسيم المستمر للحدود ألتى تعد سمة أصيلة للثقافة المعاصرة (بعد الحديثة) والسهولة التى يتم اجتيازها بها فى غياب حرس الحدود الذين تستخدمهم الدولة تجعل صور العداء أكثر ضحالة وأقصر عمراً وأقل راديكالية . وبإعلان الدولة لعدم اهتمامها بالتعددية الإثنية وبتنفيذها لذلك تتاح للتسامح فرصة أفضل من أى وقت مضى .

وقد تحيل هذه الاتجاهات الثلاثة فيما بينها دراما حرب الدمج المعادية للتناقض إلى مسألة ذات منحى تاريخى قبل أن تصل إلى النتيجة التى كافحت من أجلها .

هامش

(١) ومن الأمثلة : "إن الفرد لا يمر بتجربة العزلة أو الاغتراب" (Collins, 1989: 21) . والحقيقة أن الفرد فى العالم قبل الحديث لم يكن يدرك غياب تجربة العزلة أو الاغتراب، ولم يمر بتجربة الانتماء والعضوية والوطن والجماعية . فالانتماء يجر فى أعقابه الوعى بالجماعية أو كون المرء جزءاً من كيان أكبر ؛ وبالتالي فالانتماء يشمل الوعى بافتقاره إلى اليقين وباحتمال العزلة وبالحاجة إلى التغلب على الاغتراب . ورؤية المرء لنفسه باعتباره "غير منعزل" أو "غير مغترب" لا تقل حداثة عن تجربة العزلة والاغتراب .

المصادر والمراجع

Alter, Peter (1989) *Nationalism* (translated by Stuart McKinnon-Evans). London: Edward Arnold.

Anderson, Benedict. (1983) *Imaginary Communities*. London Verso.

Barth, Frederick (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*. Bergen: Universitet Ferlaget.

Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters*. Oxford: Polity Press.

Breuilly, John (1982) *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.

Collins, Stephen L. (1989) *From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*. Oxford: Oxford University Press.

Derrida, Jacques (1974) *Of Grammatology* (translated by Gayatri Chakravosty Spivak). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1981a) *Disseminations* (translated by Barbara Johnson). London: Athlone Press.

Derrida, Jacques (1981b) *Positions* (translated by Alan Bass). Chicago: Chicago University Press.

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge.

Erasmus, Charles J. (1974) *In Search of the Common Good*. New York: Free Press.

Kedouri, Elie (1960) *Nationalism*. London: Hutchinson.

Levinas, Emmanuel (1982) *Ethics and Infinity, Conversations with Phillippe Nemo* (translated by Richard A. Cohen). Pittsburg: Duquene University Press.

Rousseau, Jean Jacques (1953) *Considerations on the Present of Poland*. London: Nelson.

Scafer, Boyd (1955) *Nationalism, Myth and Reality*. London: Gollancz.

Simmel, Georg (1971) 'The Stranger', in *On Individuality and Social Forms* (original edition, 1908). Chicago: Chicago University Press.

زيجمونت بومن يعمل أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة ليدز. وأحدث مؤلفاته بعنوان Modernity and the Holocaust (الحداثة والهولوكوست Polity Press ١٩٨٩).

نحو ثقافة عالمية ؟

أنتونى سميث

إن المشكلة الأولية فيما يتعلق بمفهوم "ثقافة عالمية" هى مشكلة معانى مصطلحات. فهل نستطيع أن نتحدث عن "ثقافة" بصيغة المفرد؟ وإذا كان المقصود بلفظ "ثقافة" هو نمط حياة جماعية أو رصيد من المعتقدات والأنماط والرموز والقيم ، فإننا لا نستطيع أن نتحدث إلا عن "ثقافات" وليس مجرد "ثقافة"؛ فنمط الحياة الجماعية أو رصيد المعتقدات وما إلى ذلك كلها مفاهيم تفترض أنماطًا وأرصدة مختلفة فى عالم من الأنماط والأرصدة ؛ لذا فإن فكرة "ثقافة عالمية" لا تنطبق عمليًا إلا بين الكواكب. وحتى إذا كان المفهوم يتعلق ضمنيًا بالبشر فى مقابل سائر الأنواع ، فإن الاختلافات بين قطاعات البشر من ناحية نمط الحياة ورصيد المعتقدات تعتبر أكبر والعناصر المشتركة أكثر عمومية من أن تسمح لنا ولو بتصور وجود ثقافة عالمية .

ألا نستطيع أخيراً أن نحدد السمات المميزة لتلك الثقافة العالمية التى حلم بها الليبراليون والاشتراكيون على السواء وتطلعوا اليها منذ القرن التاسع عشر ؟ من المنظور التطورى كانت السمة المميزة للتاريخ هى النمو، النمو من حيث الحجم وعدد السكان والمعرفة وما إلى ذلك . وكانت الوحدات الصغيرة فى كل مكان تتوارى لتفسح المجال لمجتمعات ذات كثافة سكانية عالية على نطاق قارى ، حتى أن أكبر الدول القومية لم تكن سوى محطة مرحلية فى ارتقاء البشرية . وكانت قدرة البشرية على التكيف عند المفكرين الليبراليين من ميل وسبنسر إلى پارسنز وسملسر تزداد فى مراحل محددة حيث أدت الحداثة إلى تآكل النزعة المحلية وأوجدت مجتمعات ضخمة ومتنقلة ومشاركة كانت مرونتها وشموليتها نذيراً بذوبان كل الحدود والتصنيفات بين إنسانية واحدة (١) .

وكان هناك أمل مماثل يراود الاشتراكيين على اختلاف مشاربهم. فعلى الرغم من أوجه الغموض العديدة التى تكشفت فى الكتابات المتفرقة لكل من ماركس وإنجلز حول موضوع محو تصنيفات البشر، فقد كان كلاهما يتطلع إلى ذبول الدولة القومية وتدويل

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 171-191.

الثقافات الأدبية. وقد تقبل كلاهما وكل من جاء بعدهما من الشيوعيين الواقع الراهن للحدود والثقافات القومية وسلموا بالحاجة إلى إدارة الصراع الطبقى فى إطار تلك الحدود، إلا أنهم كانوا يتطلعون إلى يوم تتمكن فيه الثورة الاشتراكية من صب قيم البروليتاريا فى الثقافات العرقية والقومية وتسمو فيه البشرية على تصنيفاتها دون إلغائها رسمياً (٢) .

نشأة الثقافات عبر القومية

هذه الآمال هى التى عاودت الظهور بعد ١٩٤٥ من بين أنقاض أوربا المقسمة والعالم. أما قبل ١٩٤٥ فكان لايزال من الممكن الإيمان بأن الدولة القومية المتوسطة الحجم هى معيار التنظيم البشرى فى الحقبة الحديثة وأن الثقافة القومية هى هدف البشرية وسمتها النهائية . وكان ظهور عالم قوامه شعوب سمة كل منها الاستقلال والتجانس والحرية وتتعاون فيما بينها فى عصبة الأمم هو أسمى غايات البشرية وضمانة العدالة السياسية من خلال التنوع والتعددية .

وجاءت الحرب العالمية الثانية لتقضى على هذه الرؤية وهذا الأمل. فقد كشفت إفلاس عالم الأمم الذى افترضه القوميون وتقبله الكثيرون بحسن نية، وبينت مدى سطوة الإيديولوجيات "فوق القومية"، من عنصرية ورأسمالية وشيوعية على قطاعات عريضة من البشرية، وجاءت بهيمنة "القوى العظمى" أى الدول القارية المنتصرة فى الحرب، وأزاحت "القوى الكبرى" السابقة إلى مرتبة متوسطة أو دنيا بين دول العالم .

وفى عالم ما بعد الحرب ، وهو عالم قوامه تكتلات القوى والمعسكرات الإيديولوجية، أعيد تقسيم البشرية ولكن بصورة ساعدت على إحياء الأمل فى تجاوز أكبر عقبة نحو سياسة وثقافة عالمية حقيقية ، ألا وهى الدولة القومية . وفى عالم ما بعد الحرب كانت الدولة القومية فكرة عتيقة بالإضافة إلى النزعة القومية بكل طقوسها . ونشأت مكانها الإمبرياليتين الثقافيتين الجديدتين الشيوعية السوفيتية والرأسمالية الأمريكية إلى جانب نزعة أوربية جديدة تكافح لإفساح مكان لنفسها بينهما. وهنا يكمن الأمل فى تآكل الدولة وتسامى الأمة .

وكانت الحاجة إلى إيجاد بديل إيجابى "للثقافة القومية" سمة جوهرية للامبرياليات الثقافية الجديدة. فإذا أمكن "إحلال" الأمة فما كان هذا ليحدث من خلال عملية نزع للصبغة السياسية أو "ذبول" النزعة القومية . وكان فصل القومية والقضاء عليها مع الإبقاء على الثقافة التنظيمية للأمم دون مساس معناه المخاطرة بتجدد القومية نفسها والتى كان إلغاؤها مستهدفاً . وكان هذا فى الحقيقة هو التوجه السوفيتى منذ عشرينيات القرن العشرين (Goldhagen, 1968; G. E. Smith, 1985) .

إلا أن السلطـات الشيوعيـة أيضًا أدركت مـخاطر سياساتها نحـو القوميات ، ففكرت فى خلق إنسان "سوفيتي" جديد أو مـواطن الاتحاد السوفيتى يكون انتماؤه إيديولوجيًا "للجماعة السياسية" الجديدة حتى وإن احتفظ بنوع من التضامن المعنوى مع جماعته العرقية . وكان يفترض فى هـذه الجمـاعـات والجمهوريـات العرقيـة أن تندمج معًا فى النهاية وتنشئ "ثقافة سوفيتية" حقيقية بعد فترة من نمو التعاون بينها (Fedoseyev et al., 1977) .

وفى الولايات المتحدة أيضًا كـان الأمل فى إيجاد ثقافة قارية من الحداثة الاندماجية تقوم على "العقيدة الأمريكية" القائمة على الحرية والرأسمالية يواجه "النزعات القومية الضيقة" فى أوربا والعالم الثالث إلى جانب الخصم الشيوعى . وكانت أمريكا أرض المهاجرين والأقليات قد تحولت فى الخمسينيات إلى نموذج "لبوتقة الانصهار" ، ثم ثبت أن هذه الرؤية ، أى الاندماج من خلال التنوع، لم تكن إلا سرابًا . وفى هذه النسخة كان الانتماء لجماعات عرقية بعينها يمثل قيمة كبيرة وكانت احتياجات هذه الجماعات وحقوقها معترفًا بها طالما كانت تخضع فى النهاية للجماعة السياسية الأكبر بمزيج خرافاتها وذكرياتها ورموزها . وأصبحت الإثنية أحد المبادئ الأساسية التنظيمية ولو بصورة غير رسمية للمجتمع الأمريكى ، ولكن دون أن تفسد الولاء الأكبر للمواطن تجاه أمريكا وقيمها وأبطالها وخرافاتها الثورية وتجاه "الدستور" . وإلى هذه "القومية الرسمية" نضيف انتماء أكثر اتساعًا لثقافة أمريكا وأرضها وبراريها وجبالها وصحاريها ومستوطناتها الأولى وفنونها الشعبية (Glazer and Moynihan, 1975; Kilson, 1975; Gans, 1979) .

وإذا كانت التجربتان السوفيتية والأمريكية قد أفصحتا عن إمكانات الامبرياليات الثقافية الجديدة فى تجاوز القومية، فإن مشروع إيجاد "جماعة أوربية" حقيقية كان ينبئ بالأسلوب الذى يمكن إيجاد ثقافة عالمية به. ومنذ فجر الحركة الأوربية فى عام ١٩٤٨ ، دار جدل واسع النطاق حول الشكل المستقبلى لمثل هذه الجماعة "فوق القومية". فمن ناحية ، كانت هناك الصيغة الديجولية "لأوربا الأم" والتى شاركت فى الدعوة إليها بعض الحكومات البريطانية ؛ ومن ناحية أخرى ، كانت هناك رؤية عن إقامة ولايات متحدة أوربية سياسيًا واقتصاديًا من النوع الذى انتزع اسم "أمة كبرى" ممن انتقصوا من قدره (انظر Galtug, 1973) . وفيما بينهما ظهرت ظلال مختلفة من الفدرالية إلى الكونفدرالية تربط بينها ثقافة تتخذ من الراين مركزًا لها وترجع إلى هويات أقدم وأشد تفككًا قبل حقبة الدولة القومية – أى الإمبراطورية الرومانية والكارولنجيين والعالم المسيحى بل إلى روما نفسها – يمكن صوغ وحدة ثقافية أوربية جديدة منها مع الاستعانة بالاتصال عن بعد والاعتماد الاقتصادى المتبادل كأدوات

لذلك . وفى عصر التلفزيون والحاسب الآلى ، كان من المجدى - تمامًا - بناء ثقافة أوربية جديدة تقف ندًا لمنافستيها الأمريكية والسوفيتية وتثبت من جديد حيوية الإمبرياليات الثقافية الجديدة فى حقبة بعد صناعية .

وتقوم هذه الصيغة الجديدة للجماعة الأوربية على المفهوم العصرى "للوحدة فى التنوع" على غرار النموذج الأمريكى ، بما يوحي بإمكانية تعايش الامبريالية الثقافية مع الهويات الثقافية النشطة . وكما أن هناك توازنًا بين القوانين الاقتصادية المشتركة من بروكسل والسياسات الاجتماعية والاقتصادية للدول الأعضاء فى الجماعة ، وكما أن هناك مشاركة فى السيادة السياسية بين الدول الأعضاء والمراكز السياسية باستراسبورج وبروكسل، فهناك أيضًا فى مجال الثقافة تراث أوربى مشترك سيفرز "المواطن الأوربى" الجديد يوازن الثقافات المتداخلة الحية لشعوب أوربا على اختلافها ، ولكن بصورة تخضع هذه الشعوب "للثوابت الثقافية" للقارة فى حقبة بعد صناعية (انظر Schlesinger, 1987) .

ثقافة عالمية "بعد صناعية" ؟

ليس من العسير أن نرى ما يكمن وراء مثل هذه الصيغ الخاصة بالامبريالية الثقافية الجديدة. فيقال بصفة عامة إن حقبة الدولة القومية قد ولت . ونحن ندخل عالمًا جديداً من العمالقة الاقتصاديين والقوى العظمى ومن الشركات المتعددة الجنسيات والتكتلات العسكرية ومن شبكات الاتصال الواسعة والتقسيم الدولى للعمل . ولا مكان فى عالم كهذا للدول المتوسطة أو صغيرة الحجم، ناهيك عن الجماعات العرقية الكامنة بنزعاتها القومية المتناحرة والمنقسمة . ومن ناحية ، أدى التنافس الرأسمالى إلى نشأة شركات قوية متعددة الجنسيات لها موازنات هائلة واحتياطيات من العمالة المدربة والتقنيات المتقدمة وشبكات المعلومات المعقدة . ومن العوامل الجوهرية لنجاحها القدرة على تقديم لغة مجازية ورموز مغلفة بصورة مناسبة لنقل تعريفاتها للخدمات التى تقدمها . وهى مضطرة للاعتماد على لغة مشتركة عابرة للقوميات ، فى حين أن الأنظمة الجديدة للاتصال عن بعد وشبكات المعلومات التى تعتمد على الحاسب الآلى هى التى تساعدها على تجاوز الاختلافات فى اللغة والثقافة لضمان العمالة والأسواق اللازمة لها . بعبارة أخرى فنطاق أنشطة الشركات المتعددة الجنسيات ومواردها ومرونتها التخصصية تساعدها على تقديم اللغة المجازية والمعلومات على نطاق عالمى تقريبًا وتهدد بإغراق الشبكات الثقافية للوحدات الأكثر محلية بما فى ذلك الشعوب والجماعات العرقية (انظر Said and Simmons, 1976) .

ومن ناحية أخرى هناك منظور بديل يرى أننا دخلنا حقبة بعد قومية بل بعد صناعية بل "بعد حديثة" أيضًا عند البعض. وقد تصلح الأمم والقومية لعالم من الدول الصناعية المتنافسة، لكنها تعد عتيقة فى "مجتمع الخدمات" فى عالم تعتمد أجزاؤه كل على الأخرى ويقوم على المعرفة الفنية . والرأسمالية وشركاتها المتعددة الجنسيات ليست هى التى ساعدت على تآكل سلطة الدول القومية، بل احتمالات إنشاء وحدات مؤسسية أكبر كثيرًا على أساس نظم الاتصال عن بعد الواسعة النطاق وشبكات المعلومات التى تعتمد على الحاسب الآلى . وفى وضع كهذا فإن أية محاولة لقصر مثل هذه الشبكات على الحدود القومية محكوم عليها بالفشل ؛ فلا يمكن للثقافة اليوم إلا أن تكون قارية أو عالمية. إلا أن نفس شبكات الاتصال هذه تساعد على حدوث تفاعل أشد كثافة بين أفراد الجماعات ذات السمات الثقافية المشتركة وخاصة اللغة؛ وهذه الحقيقة تساعدنا على فهم كنه ما نشهده فى السنوات الأخيرة من عودة الجماعات العرقية الكامنة وقومياتها إلى الظهور (Richmond, 1984) .

وهذه النقطة الأخيرة تعد صدى لتسليم كل من ماركس وإنجلز "بالثقافة القومية" فى عالم اشتراكى . فالأرجح أن تستمر الأمم كأشكال ثقافية كما اعترف ماركس، وأية ثقافة كونية حقة لم تنفِ احتمال بقاء الثقافات الشعبية التى أشار إليها إنجلز بازدراء باعتبارها "آثارًا إثنية عتِيقة" عديدة لها عادات ومعتقدات ولغات تحتضر (انظر Fisera and Mannerup, 1987; Cummins, 1980; Connor, 1984). وهناك اليوم أيضًا حركات انفصالية عرقية فى أوربا الغربية تربط مصيرها بنمو "مجموعة أوربية" تخلع الرداء البيروقراطى الضيق الذى يفرضه نسق الدول القومية الراهن الذى أخفق فى إعطاء الأقليات العرقية الهامشية حقوقها فى عالم ما بعد الحرب . فلن يتم الاعتراف بهذه الأقليات المهملة ولن تتمتع بمبدإ تكافؤ الفرص إلا فى "مجموعة أوربية" أعرض وأكثر مرونة (انظر Esman, 1977; A. D. Smith, 1981) .

ومع ذلك فإن أسهم تحليلات "الرأسمالية المتأخرة" أو "ما بعد الصناعة" تتجه بعيدًا عن الجماعة المحدودة وتشير إلى عالم الامبريالية الثقافية القائمة على التقنيات الاقتصادية وتقنيات الدولة والاتصالات ومؤسساتها . وسواء أكانت الامبرياليات إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية ، فإن أساسها الثقافى تقنى ونخبوى دائمًا. فهى ككل امبريالية ثقافات دولة أو دول يتم دفعها "من أعلى" بدون أساس شعبى ودون إشارة إلى المواريث الثقافية للشعوب المدمجة فى نطاقها .

إلا أن هناك اختلافًا مهمًا عن الإمبرياليات الثقافية الأسبق . فكانت الامبرياليات الأسبق تمثل امتدادًا لأحاسيس وإيديولوجيات عرقية أو قومية ، من فرنسية وبريطانية

وروسية وغير ذلك . أما إمبرياليات اليوم فهى لا قومية فى ظاهرها؛ "فالرأسمالية" و"الاشتراكية" ومعهما "النزعة الأوربية" ولو بمعنى مختلف تعتبر "فوق قومية" عن عمد إن لم تكن عالمية. وتدعمها بنية تحتية تكنولوجية تعد "عالمية" بحق، بمعنى أن نفس قاعدة الاتصالات عن بعد ستؤدى فى النهاية إلى تآكل الاختلافات الثقافية وإيجاد "ثقافة عالمية" أصيلة تقوم على خصائص وسائل الإعلام نفسها والتى ستصبح "الرسالة" ثانوية بالنسبة لها تدريجيًا . أما بالنسبة للبقية فستحتفظ السياحة والمتاحف بذكرى حقبة غابرة من "الثقافات القومية" من النوع الذى قدم لنا دونالد هورن سجلاً واضحًا له (Donald Horne, 1984) .

ما هو مضمون مثل هذه "الثقافة العالمية" بعد الصناعية ؟ وكيف سنصور عملياتها ؟ الإجابة على مثل هذه التساؤلات يتخذ – عادة – شكل استقراء للتجارب الثقافية الغربية الحديثة "لما بعد الحداثة" . فتحت قشرة خارجية حداثية نجد محاكاة لموتيفات وأساليب ثقافية تدعمها لغة خطاب علمية وفنية عالمية . وأية ثقافة عالمية ستكون انتقائية كسالفتها الغربية أو الأوربية ، ولكنها ستتشح برداء انسيابى عصرى موحد . أما السلع المكثفة الموحدة والتى يتم الترويج لها فستعتمد فى مضمونها على إحياء الموتيفات والأنماط الشعبية والقومية التقليدية فى الأزياء والمفروشات والموسيقى والفنون بعد أخذها من سياقاتها الأصلية وتخديرها. وهكذا فإن أية ثقافة عالمية ستعمل على عدة مستويات فى وقت واحد، كوفرة فى السلع الموحدة قياسيًا، وكمزيج من الموتيفات الإثنية أو الشعبية المتجردة من صبغتها القومية، وكسلسلة من "القيم والاهتمامات الإنسانية" المعممة، وكلغة خطاب "علمية" موحدة، وأخيرًا كنسق تبادلى من الاتصالات يشكل الأساس المادى لكل العناصر والمستويات الأخرى [٣] .

ويمكن القول إنه ليس هناك جديد فى الحديث عن "ثقافة عالمية" وإن الامبرياليات الثقافية السابقة كانت انتقائية وموحدة قياسيًا بنفس القدر. فالهيلينية التى نشرتها جيوش الاسكندر عبر الشرق الأدنى القديم كانت تعتمد على موتيفات محلية متنوعة وتعبر عنها فى الأشكال الإغريقية المقدونية من مسرح ومجالس وأسواق وألعاب رياضية. ونفس الشيء يصدق على الأيقونية الرومانية عبر العالم المتوسطى (انظر (Tcherikover, 1970; Balsdon, 1979 .

إلا أن هذه الإمبرياليات الثقافية قبل الحديثة لم تكن عالمية ولا كونية. فقد كانت مقيدة بأماكنها الأصلية وكانت تحمل معها خرافاتها ورموزها لكى يعترف بها الجميع ويحاكونها . أما الثقافة العالمية الناشئة اليوم فهى غير مقيدة بمكان أو زمان ، فهى بلا سياق ، وهى مزيج حقيقى من العناصر المتفرقة المستمدة من كل مكان ومن اللا مكان ومحمولة على مركبات نظم الاتصال العالمية الحديثة .

وهناك جانب غير مقيد بزمن بعينه فى مفهوم الثقافة العالمية. فالثقافة العالمية المنتشرة فى المكان منقطعة عن أى ماض. ولما كانت سعياً دائبًا نحو حاضر وهمى أو مستقبل خيالى فهى بلا تاريخ. والثقافة العالمية هنا والآن وفى كل مكان، ولا مكان للماضى فيها إلا من حيث أنه يقدم مثالاً أو عنصراً منزوع السياق لمزيجها الكونى .

وتقوم هذه اللا زمانية على الطبيعة الأسلوبية للغة خطابها، فالثقافة العالمية محسوبة ومصطنعة فى جوهرها وتقدم مشكلات فنية وحلول فنية لها وتستعين بموتيفاتها الشعبية بروح من المرح المجرد. والثقافة الكونية محايدة وتعكس أساسًا تكنولوجيًا مكون من أنساق متداخلة عديدة من الاتصالات تربطها لغة خطاب كيفية وأسلوبية مشتركة وتقوم عليها طبقة مثقفة فنية تحل "ثقافة لغة خطابها النقدية" محل النقد الاجتماعى فى نظيراتها الإنسانية السالفة (انظر Gouldner, 1979).

الذاكرة والهوية والثقافات

إن أية ثقافة عالمية انتقائية وكونية وغير محددة بزمان هى ثقافة "منشأة" أو الحلقة الأخيرة من سلسلة كاملة من المنشآت الإنسانية فى حقبة التحرر الإنسانى وسيطرة الإنسان على الطبيعة. وكانت الدولة أيضًا منشأة من هذا النوع، فهى "جماعة افتراضية" ذات سيادة ولكنها محدودة.

وقد "أنشئت" الدول و"تشكلت" على يد النخب أو طبقات المثقفين أو الرأسماليين؛ وهى تتكون من العديد من "المواريث المخترعة" التى نحتاج إلى رموزها لقراءة عملية من "التفكيك" إذا أردنا أن نفهم المعانى الكامنة تحت "نص" لغة خطابها. فلا غرابة فى القول بأن أية ثقافة عالمية تحتاج إلى بناء إلى جانب المؤسسات الاقتصادية والسياسية العالمية، ولا ينبغى لنا أن نعترض على الانتقائية التى يرجح أن تلجأ بها أية ثقافة عالمية إلى الاستعانة بأجزاء من الثقافات القومية والشعبية القائمة (٤) .

وإذا سلمنا إلى حين بأن الدول "منشآت" اجتماعية وجماعات "افتراضية"، فهل تمكنت من البقاء والازدهار بسبب هذه السمة "الإنشائية"؟ وهل لدينا بذلك ما يبرر التنبؤ بنفس المستقبل المشرق لأية "ثقافة عالمية" مصنوعة بإتقان ؟

تتطلب الإجابة منا أن نركز على السمة المشتركة للبناء والخيال الإنسانى على حساب السمات التى تختلف فيها الدول والثقافات القومية اختلافًا بينًا عن وصفنا لسمات أية ثقافة عالمية. والحقيقة العنيدة هى أن الثقافات القومية ككل الثقافات السابقة على الحقبة الحديثة تعتبر محدودة ومقيدة زمنيًا وتعبيرية، وانتقائيتها تعمل داخل قيود ثقافية صارمة . وقد أشرنا فى البداية إلى استحالة وجود شىء يسمى

"ثقافة" عملياً ، بل هناك ثقافات تاريخية محددة لها دلالات عاطفية قوية لدى المشاركين في الثقافة الخاصة . يمكن بالطبع "اختراع" بل تصنيع مواريث كالسلع لخدمة طبقة أو مصالح عرقية محددة . إلا أنها لن يكتب لها البقاء أو الازدهار إلا كجزء من مخزون الثقافة القومية إذا أمكن جعلها استمراراً لماضٍ أطول يستغله أفراد تلك الجماعة في تكوين "تراثهم" . بعبارة أخرى فإن "تطعيم" عناصر دخيلة يعد عملية دقيقة دائماً ؛ فلابد للمواريث الجديدة أن تثير رد فعل شعبي إن أرادت البقاء ، وهو ما يعني الحفر بالقرب من الموتيفات والأساليب الدارجة . وكانت هذه هي الغريزة التي هدت معظم القوميين وساعدت على ضمان نجاحهم الدائم . فكان نجاح حفل التتويج البريطاني في القرن التاسع عشر يرجع لقدرة من أحيوه على الاعتماد موتيفات ومواريث أقدم كثيراً كانت ذكرياتها لاتزال حية ؛ ومع أن هذا الإحياء يعد "جديداً" بمعنى من المعاني ، فإنها لم تتمكن من الازدهار إلا لأنها تم تقديمها وحازت القبول باعتبارها استمراراً لماضٍ له قيمته (انظر Hobsbawm and Ranger, 1983) .

وإذا كانت الثقافات محددة تاريخياً ومحدودة زمنياً، فكذلك الصور والرموز التي سيطرت على الخيال الإنساني . وحتى أكثر هذه الصور امبريالية - الامبراطور والبابا والقيصر - تستمد قوتها من تراث الرمزية الرومانية والبيزنطية. فالقدرة على تغليف الصور المجازية ونشرها عبر شبكات اتصال عالمية شيء يختلف تماماً عن ضمان احتفاظ مثل هذه الصور بقدرتها على إلهام أقوام ظلت تفرق بينهم تواريخ وثقافات خاصة كانت تعكس وتبلور تجارب فئات اجتماعية مستقلة تاريخياً سواء أكانت طبقات أو أديان أو طوائف دينية أو جماعات عرقية. ومعاني أشد الصور المجازية عالمية بالنسبة لقوم بعينهم تستمد من التجارب التاريخية والحالة الاجتماعية لتلك الفئة بنفس قدر استمدادها من مقاصد القائمين عليها كما يتبين من الأبحاث الحديثة عن الاستقبال القومي لمسلسلات التلفزيون الشعبية (انظر Schlesinger, 1987) (٥) .

أي أن الصور المجازية والمواريث الثقافية لا تستمد من أقوام بكم وسلبيين أو تهبط عليهم وتُنقش على "لوحهم الأملس" . بل إنها تعبر عن هويات شكّلتها الظروف التاريخية على فترات طويلة. ومفهوم "الهوية" لا يستخدم هنا لصفة مشتركة لأنماط الحياة والنشاط، بل للأحاسيس الذاتية لأي قوم لهم تجارب مشتركة وسمة أو سمات ثقافية مشتركة (عادات أو لغة أو ديانة) . وتشير هذه الأحاسيس والقيم إلى ثلاثة عناصر من تجاربهم المشتركة :

١ - إحساس بالاستمرارية بين تجارب الأجيال المتتالية للوحدة البشرية .

٢ – ذكريات مشتركة عن بعض الأحداث والشخصيات تمثل نقطة تحول لتاريخ جماعى .

٣ – إحساس بوحدة المصير من جانب الجماعة التى تشترك فى تلك التجارب .

إذن فالمقصود بهوية ثقافية جماعية هو تلك الأحاسيس والقيم المتعلقة بإحساس بالاستمرارية والذكريات المشتركة وشعور بوحدة المصير يجمع بين فئة من الناس لها تجارب وسمات ثقافية مشتركة [٦] .

وبهذه الأحاسيس يمكن فهم "الدول" كهويات تاريخية أو مستمدة منها على الأقل، فى حين أن أية ثقافة عالمية أو كونية تفشل فى الانتماء بهوية تاريخية كهذه. وعلى خلاف الثقافات القومية، فإن أية ثقافة عالمية بلا ذكريات فى جوهرها. ففى حين يمكن إنشاء "الدولة" بحيث تعتمد على تجارب واحتياجات شعبية كامنة وتحييها، فإن أية "ثقافة عالمية" لا تلبى أية احتياجات حية ولا هوية فى مرحلة التكوين . فلابد من تجميع أجزائها بصورة مصطنعة من الناس والهويات القومية التى انقسمت إليها البشرية منذ عهد بعيد. وليس ثمة "ذكريات عالمية" يمكن الاستعانة بها فى توحيد البشرية؛ وأكثر التجارب عالمية إلى يومنا هذا، وهى الاستعمار والحروب العالمية ، لا تساعد إلا على تذكيرنا بانقساماتنا التاريخية. (وإذا قيل إن القوميين عانوا فقدان ذاكرة انتقائياً لكى يقيموا دولهم فعلى مؤسسى ثقافة عالمية أن يعانوا فقدان ذاكرة كاملاً لكى تتاح لهم أية فرصة للنجاح فى مسعاهم) .

والعقبة الرئيسية التى تواجه أى مشروع لبناء هوية عالمية وبالتالى ثقافة عالمية تتمثل فى أن الهوية الجماعية كالصور المجازية والثقافة، محددة تاريخيًا – دائمًا – لأنها تقوم على ذكريات مشتركة وإحساس بالاستمرارية بين الأجيال .

والإيمان بأن "الثقافة تلى البنية" وأن المجال الاقتصادى التقنى سيوفر الظروف وبالتالى الزخم اللازم لثقافة عالمية ومضمونها معناه الانخداع مرة أخرى بنفس الحتمية الاقتصادية التى صاحبت الجدل حول "التقارب الصناعى" وتجاهل الدور الحيوى للتجارب والذكريات التاريخية المشتركة فى صوغ الهوية والثقافة . ونظراً لتعددية مثل هذه التجارب والهويات ، ونظراً للعمق التاريخى لمثل هذه الذكريات، فإن مشروع إيجاد ثقافة عالمية ، فى مقابل الاتصالات العالمية، سيبدو سابقًا لأوانه لفترة قادمة .

"التاريخ العرقى" والأجيال القادمة

لو ثبتت صعوبة العثور على نقطة انطلاق لهذا المشروع فى التجارب والذكريات الإنسانية المشتركة، فإن حجر العثرة العالمى الذى يعرقل بناءه ليس ببعيد. وتتجسد تلك العقبة الكؤود فى الحضور المستمر للروابط والأحاسيس قبل الحديثة فى الحقبة الحديثة. وكما أن هناك حقبة "بعد حديثة" تنتظر تحريرها من العالم الصناعى الحديث، فإن الأخير لايزال مثقلاً بعبء المواريث والخرافات والحدود قبل الحديثة. وقد أشرنا فى موضع آخر إلى أن العديد من دول اليوم بنيت على أساس "البؤر العرقية" قبل الحديثة التى كانت خرافاتها وذكرياتها وقيمها ورموزها تشكل ثقافة وحدود الدولة التى تمكنت النخب الحديثة من صوغها. ورؤية كهذه إن سلمنا بها تؤهلنا لتقبل السمة "المبتناة" للدول الحديثة. ونشاط تلك النخب القومية فى غرس شعور بالقومية لدى قطاعات عريضة من شعوبها التى كانت تجهل أية انتماءات قومية موثق تماماً (انظر Kedouri, 1960; Breuilly, 1982). وليس معنى ذلك أنها "اخترعت الدول حيثما لم يكن لها وجود" كما يزعم جلنر حتى حيثما استعانوا بمواد موجودة سلفًا وحتى حين تعرّف الدول بأنها وحدات كبيرة متعددة الثقافات وغير محدثة ولا اسم لها (انظر Gellner, 1964, Chapter 7; 1983, Chapter 5).

وقد وجد القوميون أنفسهم كغيرهم مقيدين بمواريث ثقافية مقبولة يمكن لهم أن يختاروا منها ما يريدون الاستعانة به وبردود فعل شعبية. إلا أن مجال المناورة الثقافية أمامهم كان دائمًا مقيداً بتلك المواريث الثقافية والمخزون الشعبى العامى من الخرافات والذكريات والرموز والقيم. ولم تكن "الدولة" المزمع إيجادها بالنسبة للقوميين وحدة كبيرة متعددة الثقافات ولا اسم لها؛ بل كانت جماعة لها تاريخ وثقافة وأرض إقليمية مدمجة واقتصاد موحد وحقوق وواجبات قانونية مشتركة لكل أفرادها. وإذا كانت "القومية تخلق الدول" على شاكلتها، فإن تعريفها للدولة كان مجانسًا لاستقلالها الجماعى ووحدتها الأخوية وهويتها المتميزة. وكانت الهوية والوحدة اللتان سعى القوميون إليهما من أجل جماعة ثقافية تاريخية قائمة، وهو ما كانوا يعتقدون أنهم يحيونه ويعيدونه إلى "عالم الدول". لذا فقد توقف الأمر على إعادة اكتشاف "التاريخ العرقى" للجماعة وإسهامها الثقافى المتميز فى التمويل العالمى لما أسماه ڤيبر "قيم الثقافة التى لا بديل لها". وكان هذا هو المشروع القومى وهو مشروع لم يكتمل وإن بانت فى الأفق أمارات اندثاره تحت مشروعات أكبر. ويمكن القول إن المشروعات القومية وبعد القومية تتغذى على بعضها البعض والأرجح أنها ستواصل ذلك لفترة قادمة.

والحقيقة أن نجاح المشروع القومي لم يكن يتوقف على المهارات الخلاقة والقدرة التنظيمية لطبقة المثقفين وحسب، بل على استمرارية التاريخ العرقى للجماعة وقدمه ووضوحه أيضًا. فكلما ازداد ذلك التاريخ وضوحًا وانتشارًا وقدرة على البقاء زادت صلابة القاعدة الثقافية التى يقدمها لإقامة دولة حديثة. وهذه أيضًا جوانب ذاتية. فوضوحه فى أعين أفراد الجماعة وقدم الروابط والمشاعر العرقية هما اللذان يمنحان التاريخ العرقى قوته ووضوحه فى أطوار عديدة. ولا أهمية لما إذا كانت الأحداث الجماعية المروية قد حدثت بالصورة المقدمة أو ما إذا كانت سلوكيات الأبطال تتسم بالنبل كما يحكى لنا التراث؛ فسفر الخروج وقصتا وليام تل وزيمبابوى العظيم لا تستمد قوتها من تقدير تاريخى فائق ، بل من الأسلوب الذى نسجت به الأحداث والأبطال والمشاهد الطبيعية مع الخرافة والذكرى والرمز فى الوعى الشعبى . والتاريخ العرقى عند المشاركين فى هذه الدراما له سمة "بدائية" وإلا أصبح بلا قوة (A. D. Smith, 1988) [٧] .

لماذا تحتفظ مثل هذه الخرافات والذكريات بسطوتها إلى اليوم لتغذى المشروع القومى؟ ليست هناك إجابة واحدة، بل هناك اعتباران لابد أن تكون لهما الأولوية. الأول هو دور التاريخ العرقى بخرافاته وقيمه وذكرياته ورموزه فى تأكيد مكانته الجماعية (ودرجة ما من الاعتبار للفرد من خلالها) عند قوم أصبحوا يشعرون بالإهمال أو الاستبعاد أو القمع فى توزيع القيم والفرص. وبتحقيق الوحدة لقوم يتعرضون للإهمال أو التهميش حول تاريخ قديم ومشرق إن أمكن، فإن الشعور بالترابط يزداد وينقلب حال الجماعة إلى العكس ولو على المستوى الإدراكى والمعنوى على الأقل. وهذه بداية ثورة معنوية واجتماعية تتم من خلال حشد الطاقات الجماعية الكامنة أو "الحمية" Kräfte كما يسميها هيردر (انظر Barnard, 1965) .

والاعتبار الآخر هو الأهم. فبتراخى سطوة الصور الكونية التقليدية لكيان آخر غير مرئى فيما وراء العالم اليومى ، فإن مشكلة النسيان الفردية والتفكك الجماعى تزداد إلحاحًا وصعوبة فى الحل . كما أن فقدان التماسك الاجتماعى الذى يتغذى على شعور متنامٍ بتفاهة الفرد فى قرن برزت فيه "مشكلة الشر" القديمة بصورة غير مسبوقة يدفع الناس شيئًا فشيئًا إلى اكتشاف سبل جديدة لفهم "الهوية" والحفاظ عليها من الاندثار . والضمان الوحيد للحفاظ على شكل ما من الهوية هو التركيز على أجيال المستقبل أو "أجيالنا" لأنهم يفكرون فيما نفكر فيه ويشعرون بما نشعر به كما يفترض فى أطفالنا أن يفكروا ويحسوا كما نفكر ونحس على المستوى الفردى . وباستنفاد كل الوسائل التقليدية يصبح السبيل الوحيد للخلاص من النسيان هو الاحتكام إلى أجيال المستقبل (انظر A. D. Smith, 1970; Anderson, 1983: Chapter 1) .

وكانت أول مرة يتم التعبير فيها عن الحاجة إلى لا أخلاقية دنيوية جماعية فى القرن الثامن عشر لا لمجرد أن الفلاسفة والشعراء والنحاتين والرسامين والمعماريين احتفوا بالأبطال القدامى والمحدثين الذين كانت مثلهم القيمية تضمن اللا أخلاقية لهم ولجماعاتهم وخاصة فى اسبرطة وأثينة وروما القديمة، بل إن هذا يصدق أيضًا على دول حديثة كانجلترا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا وأمريكا (انظر ;Rosenblum, 1967 Abrams, 1985) . وشهد القرن نفسه مولد القومية والحركة الإيديولوجية والمطالبة بإحياء الدول أو بنائها على غرار النموذج الانجليزى الفرنسى لكى تصبح بمثابة جماعات تاريخ ومصير حديثة ولإحياء الذكرى المقدسة للأفراد والأسر فى مسيرة الأمة عبر التاريخ. وبوضع الذكرى فى حجر الدولة ، فإن الأجيال التالية سترد المعنى والهوية للأفراد الذين حررتهم العلمانية. وإلى يومنا هذا نجد النصب التذكارية لمن سقطوا وطقوس إحياء الذكرى التى لا تتوقف والاحتفاء الحار بالأبطال والرموز فى كل أركان الأرض تشهد بنفس الحافز على اللا أخلاقية الجماعية وبنفس القلق على حكم الأجيال التالية وسلوانها .

التعبئة الشعبية والتنافس الثقافى

هناك المزيد من الأسباب لاستمرار سطوة الثقافات القومية بخرافاتها وذكرياتها فى عالم يزداد فيه الاعتماد المتبادل .

ولعل أكثر سبل تأسيس الدولة انتشارًا هو ما يتم من خلال "التعبئة الشعبية" و"التسييس الثقافى" . وحين تفتقر الجماعات العرقية إلى دول خاصة بها حيث تكون فى العادة مدمجة ضمن كيانات سياسية أكبر فى حقبة سابقة ، فهى تجازف بالذوبان فى الفترة الانتقالية نحو الحداثة ما لم تنشأ طبقة متعلمة محلية قوية بما يكفى لحشد قطاعات عريضة من جماعتها على أساس تاريخ عرقى وثقافة شعبية أعيد اكتشافهما. ويتوقف نجاح طبقة المثقفين إلى حد كبير على قدرتها على اكتشاف أساس ثقافى مقنع، أساس يلقى استجابة شعبية ولو بين الفئات المتعلمة على الأقل. وتعد طبقة المثقفين شعبية طالما استعانت بثقافة شعبية (ما) وبتاريخ جماعى حى حتى إذا عجزت عن تعبئة الفلاحين. والمهمة الكبرى هى إقناع الأتباع المباشرين والأعداء فى الخارج بقابلية الدولة التى يدعون لإقامتها للتطبيق ثقافيًا . وكلما زاد التاريخ العرقى ثراءً واكتمل توثيقًا وازدادت اللغة المحلية انتشارًا والعادات والديانة ممارسة، قلت صعوبة إقناع الآخرين، سواء الأصدقاء أو الأعداء، بالوجود الفعلى "للأمة" : فيمكن جعلها "تتدفق" مع الروح العرقية الشعبية وتبدو كتجسيد لها بعد فترة طويلة من الموات المفترض. والعكس صحيح : فكلما هزلت سجلات التاريخ العرقى وقل التحدث باللغة المحلية وممارسة العادات المحلية ، زادت صعوبة إقناع الآخرين بواقعية المشروع

القومى وزادت الحاجة إلى إيجاد سبل جديدة للتغلب على الشك والعداء. ومن هنا كان الاحتكام للأساطير المفقودة والأبطال المنسيين لتقديم تاريخ نبيل وصورة مجيدة للجماعات المهمَلة أو المهمشة (انظر Hutchinson, 1987; Branch, 1985: Introduction).

إذن فتعبئة الإخوة فى الجماعة لا يكفى لإقامة دولة. فلابد من تعليمهم من يكونون ومن أين جاءوا وإلى أين هم ذاهبون . لابد من تحويلهم إلى وطنيين من خلال عملية حشد فى الثقافة الشعبية ولكن بصورة تتكيف مع الظروف الاجتماعية والسياسية الحديثة. وحينئذ يمكن للثقافة القديمة الجديدة أن تتحول إلى قاعدة سياسية وتمد بالأسلحة السياسية فى التنافس الثقافى الأشد تعقيداً فى عالم الدول. وحينئذ يمكن تحويل الحكماء الدينيين إلى أبطال قوميين وتواريخ قديمة، والملاحم إلى نماذج للعبقرية القومية الخلاقة، بينما يتم تقديم عصور الإنجازات الكبرى فى ماضى الجماعة فى صورة "العصر الذهبى" للنقاء والنبل الخالص. وحينئذ تتحول الثقافة السابقة لجماعة ليس لها طرف آخر وراء ذاتها إلى طلسم ومبرر لكل السياسات والأهداف "القومية"، وبذلك تتأمم العرقية (انظر Seton-Watson, 1977: Chapters 2-4; A. D. Smith, 1986: Chapter 8).

ومع أن طبقة المتعلمين هى المستفيد الأول من تسييس الثقافة، فإن الطبقات الأخرى تشارك فى الاعتراف بالمشروع القومى. فالفلاحون والعمال ليسوا استثناء من ذلك، وإن كانوا نادراً ما يقومون بدور المحرك الأساسى، خاصة حين تسود "شيوعية وطنية" ماركسية. والموتيفات القومية بصفة عامة هى التى توجه طاقات الفلاحين بأكفأ صورة ممكنة، خاصة حين يمكن تصوير خطر خارجى تصويراً مقنعاً كما حدث حين تعرضت الصين لغزو اليابان (انظر Johnson, 1969; A. D. Smith, 1979: Chapter 5). وبهذه السمة "المتعددة الطبقات" يكتسب المشروع القومى شعبية تحسده عليها الحركات الإيديولوجية الأخرى ؛ فهى تقدم لكل طبقة لا مجرد فائدة ملموسة، بل وعداً بالكرامة والوحدة فى "الأسرة الكبيرة" أى الأمة (انظر Nairn, 1977: Chapters 9; Horowitz, 1985: Chapter 2).

وهناك سبب آخر لاستمرار قوة الفكرة القومية، ألا وهو إبراز هذه الفكرة وتأكيد الثقافات القومية العديدة فى العالم بتنافسها على اكتساب الأتباع والمكانة. ونحن لا نشير هنا إلى امتزاج ثقافات كهذه بتنافس الدول على الساحة الدولية. فقد ألقى بالثقافات نفسها فى صراع باعتماد الجماعات فى كفاحها لنيل حقوقها السياسية والاعتراف بوجودها على مواردها الثقافية - كالموسيقى والأدب والفنون والحرف والأزياء والأطعمة وما إلى ذلك - فى ترك بصمتها على الساحة السياسية الأكبر إقليمياً ودولياً وتواصل ذلك بالاستعانة بالإحصاءات المقارنة والمشروعات الكبرى

والسياحة وما إليها . وهى "حروب ثقافية" حقيقية تمثل أساس الطبيعة المتعددة المراكز لعالمنا الذى يعتمد كل جزء منه على الآخر حيث تعيد كل جماعة اكتشاف "جوهرها القومى" فى "قيم ثقافتها التى لا بديل عنها" (Weber, 1968, Vol. 1: Chapters 5) .

ويعد الحشد الشعبى وتسييس الثقافات ودور طبقة المثقفين والطبقات الأخرى وتكثيف الحروب الثقافية من بين أسباب استمرار الثقافات القومية التى تستلهم التواريخ العرقية التى أعيد اكتشافها فى تقسيم عالمنا إلى تكتلات ثقافية منفصلة دون ظهور ما يدل على مجرد التوافق ناهيك عن الامتزاج. وحين نضيف الطبيعة الشديدة التفاوت لتوزيعات كل من التاريخ العرقى "الغنى" والموارد الاقتصادية والسياسية بين الدول والأعراق اليوم، فإن احتمال "زوال" القومية يبدو مستبعداً. وباعتماد القوميات العرقية على بعضها البعض للبقاء فإنها تبدو جاهزة للتضاعف وإبراز الحدود القومية والعرقية وسوء توزيع الموارد الثقافية والاقتصادية وخاصة فى المناطق التى لايزال بها الكثير من المطالب العرقية القومية المعلقة. وإذا كانت النظم الإقليمية المختلفة بين الدول تبدو قوية بصورة تكفى (إلى متى؟) لاحتواء الحركات العرقية القومية المتناحرة حتى فى أفريقيا وآسيا، فإن عدد الصراعات العرقية الحالية والمرتقبة وحدتها لا يوحى باحتمال انكماش النعرة القومية أو انحسار الثقافات القومية على المستوى العالمى فى العقود القليلة القادمة .

اللغة المشتركة ومجالات الثقافة

قد يكون هذا الاستنتاج قاسياً من منظور كل من الأمن العالمى والثقافة الكونية، ومع ذلك فهناك جانب آخر للصورة الكلية قد يساعد على المدى الطويل على تخفيف الآثار السلبية للصراعات العرقية القومية المكثفة والآخذة فى الانتشار. ونحن نشير هنا إلى ازدياد أهمية اللغة المشتركة و"مجالات الثقافة" على اختلافها .

إن القول بأن بعض اللغات - كالانجليزية والفرنسية والروسية والعربية والسواحيلية والصينية - قد حققت انتشاراً ونالت اعترافًا عالميًا لا يؤدى بنا فى حد ذاته إلى التنبؤ بتقارب الثقافات، ناهيك عن تجاوز النعرة القومية. فلم تؤد أى من هذه اللغات المتداولة على نطاق واسع إلى إيجاد الهوية عبر الإقليمية وعبر الثقافية المدمجة التى خلقتها اللغتان اللاتينية والعربية فى العصور الوسطى. ففى ذلك العصر، كان هناك عدد قليل من اللغات المكتوبة المتنافسة يمتد على المستوى الاجتماعى لبعض الجماعات العرقية ربما باستثناء اللغات الدينية الأخرى (كاليونانية فى الغرب والعبرية والآرامية فى الشرق الأدنى) . أما اليوم فالموقف مختلف تماماً. فهناك العديد من الثقافات "الدنيا" ذات اللغات واللهجات غير المكتوبة تحولت إلى ثقافات أدبية "راقية"

ذات تعليم عام مكثف يشمل كل الطبقات الاجتماعية ؛ لذا فالهويات القومية التى تنشأ اليوم تختلف نوعيًا عن الهويات "الجانبية" المشتركة المفككة لرجال الدين والعلماء والنبلاء فى العصور الوسطى (انظر Armstrong, 1982: Chapters 3). معنى هذا أن ظهور اللغة المشتركة فى مختلف بقاع العالم قد يتيح الفرصة لثقافات عبر إقليمية أشمل، ولكنه لا يضمن قيامها. وهناك عوامل أخرى ينبغى أن تدخل الساحة، وهى عوامل قد تستفيد من الفرص اللغوية ووسائل الاتصال الجديدة .

ومن الغريب أن أحد أشكال القومية نفسها تصاحبه أهداف سياسية تتمثل فى السلام والرخاء الإقليميين هو الذى يمكن أن يقدم أساسًا لقيام الثقافات الإقليمية بل ربما العالمية. ونقصد بذلك النزعات القومية التى تعرف "بالوحدوية"، وتعرّف بأنها محاولة توحيد عدة دول متجاورة فى العادة فى جماعة سياسية واحدة على أساس وحدة السمات الثقافية أو "أسرة ثقافات". ومن الأمثلة التاريخية لهذا النوع من القوميات "الوحدة العربية" و"وحدة الشعوب التركية" و"الوحدة الأفريقية" وبدرجة أقل "الوحدة الأمريكية اللاتينية".

ومن منظور سياسى ضيق ، فإن أيًا من هذه الحركات لم يحقق نجاحًا فى توحيد دول منفصلة فى "دولة كبرى" ؛ ومن يقيسون الوحدة الأوربية من منظور مشابه مولعون باستحضار هذه السوابق السلبية . لكننا لسنا فى حاجة لتبنى منظور سياسى صارم كهذا . فإذا حكمنا على حركات الوحدة القومية هذه من منطلق أبعاد أخرى - ثقافية واقتصادية وإنسانية - نجد أنها حققت منجزات تحسب لها . فربما لم تتمكن الوحدة العربية من منع الحروب الداخلية بين الدول العربية ، ولكنها ساعدت على خلق مشروعات تنموية عربية وإيجاد روابط ثقافية وإنسانية أوسع نطاقًا ، وهو ما يصدق أيضًا ولو على نطاق أضيق على حالة "وحدة الشعوب التركية" (انظر Landau, 1981) . وفوق هذا وذاك فإن حركات الوحدة القومية ساعدت على مواجهة التيارات الانقسامية لقوميات الأقليات العرقية وتناحر قوميات الدولة الإقليمية بتذكير الدول والأمم الناشئة بتراث ثقافى أشمل يجمع بينهم . وحتى إذا كانت البواعث الاقتصادية والإرادة السياسية لا تكفى للتغلب على الصراعات فإنها تُبقى على الرغبة فى التفاوض حول الخلافات داخل مجالات الثقافة وتخلق تحالفات ومؤسسات إقليمية أوسع نطاقًا .

وينبغى النظر فى هذا السياق إلى محاولات ما بعد الحرب لخلق تحالفات إقليمية أعمق وأوسع نطاقًا فى النصف الغربى من أوربا . وهى ليست مسألة إيجاد وحدة من خلال التنوع ، بل إن "أسرة الثقافات" الأوربية تتألف من عناصر ومواريث ثقافية وسياسية متداخلة تتجاوز منطق الحدود - القانون الرومانى وإنسانية عصر النهضة وعقلانية التنوير والرومانتيكية والديمقراطية - طفت على السطح فى بقاع مختلفة من

القارة فى عصور مختلفة واستمرت فى بعض الحالات فى خلق مشاعر الاعتراف والقربى بين شعوب أوربا . وعلى هذا الأساس هناك حركة وحدة أوربية أو شكل مفكك من القومية "الوحدوية" تسعى لتوجيه الرغبة فى زيادة التعاون والتوحد الاقتصادى والإرادة السياسية لتفادى تكرار الحروب المدمرة التى شهدها النصف الأول من القرن العشرين باتجاه "مجموعة سياسية" واسعة النطاق ليس بالضرورة من خلال "ولايات متحدة أوربية" ناهيك عن "دولة كبرى" (أو "أمة كبرى") أوربية (انظر Galtung, 1973) .

ومع أن الرغبة فى التعاون بين دول أوربا تعد اقتصادية أساسًا فى مضمونها، فهى تقوم أيضًا على افتراضات ومواريث ثقافية. وعلى الرغم من بقاء الثقافات القومية الفردية على تميزها وحيويتها، فهناك أنماط ثقافية أوربية أوسع نطاقًا تتجاوز الحدود الثقافية القومية لتخلق "أسرة" من العناصر المشتركة. فالمثل الديمقراطية والمؤسسات البرلمانية والحقوق المدنية والتشريعات والمواريث الأخلاقية المسيحية وقيم البحث العلمى والتقاليد الفنية للواقعية والرومانتيكية والنزعة الإنسانية والفردية، كلها تمثل بعضًا من الأنماط الثقافية التى تمتد عبر العديد من الثقافات القومية الأوربية لتبتدع مجموعة متزامنة من عناصر متكررة وتشكل مجال ثقافة لعناصر متداخلة. وقد أضفيت الصفة المؤسسية على بعض هذه العناصر؛ بينما ظل بعضها الآخر على مستوى الإيمان والقيمة أو الافتراض الثقافى الضمنى لإضفاء الشرعية على الاختيار والفعل .

من الخداع أن نعتبر "مجالات الثقافة" هذه وحدات متنوعة أو تنوع فى إطار موحد. وربما نشأت هذه الوحدات فى المجالات السياسية والاقتصادية وستنشأ فيها. إلا أنها لا تحتمل إلا صلة جزئية بواقع مجالات الثقافة واللغة المشتركة. فهى وحدات ذات إرادة ومنظمة ومؤسسية، فى حين أن مجال الثقافة سواء بلغته المشتركة أو بدونها هو نتاج ظروف تاريخية طويلة المدى غير موجهة فى الغالب وغير مقصودة وغير متوقعة وقوية لأنها تظل ناقصة وتفتقر إلى الصفة المؤسسية. والهويات والأحاسيس الإسلامية أو الروسية أو الأوربية لا تقل قدرة عن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التى "تعبر" عن نفسها رسميًا.

النتائج

هذه المجالات الثقافية هى بالطبع صرخة أطلقها مثال الثقافة العالمية وستمحو الثقافات القومية العديدة التى لاتزال تقسم العالم بصورة مدوية. وسمتها التجميعية الحرة ومزيج ثقافاتها لم يمثل بعد تحديًا حقيقيًا للثقافات القومية المدمجة والتى يتم إحياؤها من حين لآخر. صحيح أن هناك دلائل على "التهجين" الجزئى للثقافات القومية التى لم يحدث أن كانت وحدة واحدة فى الواقع. وفى الوقت نفسه قد تؤدى الهجرة

والاختلاط الثقافى إلى ردود أفعال عرقية قوية من جانب الثقافات المحلية كما حدث فى بعض المجتمعات الغربية (Samuel, 1989, Vol. Ii) .

يتضح من هذا المثال أننا لانزال بعيدين عن مجرد رسم خارطة للثقافة العالمية والمثال الكونى الذى يستطيع بحق أن يحل محل عالم قوامه الدول تعمل كل منها على تنمية طابعها التاريخى المميز وتعيد اكتشاف خرافاتها وذكرياتها ورموزها القومية فى عصورها الذهبية الغابرة ومواقفها المجيدة السالفة. وعالم قوامه ثقافات متنافسة تسعى لتحسين مكانتها النسبية وتطوير مواردها الثقافية لا يقدم أساسًا لمشروعات عالمية على الرغم من كل إمكانات البنية التحتية الفنية واللغوية .

وفى الوقت نفسه فمع أن المزج الجزئى للثقافات ونشأة اللغة المشتركة وظهور قوميات "وحدوية" أوسع نطاقًا يعمل فى اتجاه مضاد فى بعض الحالات، فقد أتاح الفرصة لنشأة "أسر ثقافية" تنبئ بمجالات ثقافية تجميعية إقليمية أشمل .

وقد تقوم مجالات ثقافة كهذه بدور نماذج فى المستقبل الأبعد مدى لنسخ قارية أشمل. وحتى فى مخططات بعيدة كهذه يصعب تصور استيعاب الثقافات القومية العرقية. كذلك فإن نزعة كونية على هذه الدرجة من الضعف من المستبعد أن تؤدى إلى إزاحة الثقافات القومية .

هوامش

(١) كانت هذه تيمة تطورية محدثة شائعت فى الستينيات؛ انظر Parsons, 1966; Smelser, 1968. وكانت تفترض بالفعل فى أعمال "أصحاب نظريات الاتصالات" كدويتش Deutsch ولرنر Lerner . انظر أيضًا Nettl and Robertson, 1968.

(٢) كما لعبت النظرية الهيجلية عن "شعوب بلا تاريخ" دوراً في تحليلاتهم الأكثر تحديداً لدول بعينها، وخاصة في كتابات إنجلز؛ انظر Davis, 1967; Cummins, 1980 .

(٣) قمنا بجمع مراحل مختلفة من ثقافة الغرب في القرن العشرين في هذه الصورة المختصرة، وخاصة التيارات الحداثية في الستينيات وردود الأفعال "بعد الحداثية" في الستينيات والسبعينيات، و"الحياد" الأسلوبى لثورة الحاسبات الآلية المكثفة فى الثمانينيات. وهناك تداخل هذه التيارات والمراحل بالطبع: فتعود المحاكاة عند شتراڤينسكي إلى أوائل العشرينيات، في حين لاتزال "للحداثة" تأثيرات عميقة إلى يومنا هذا. والنقطة الأساسية هي أن هذه الصورة الغربية الخاصة "بأشياء فى الطريق" تتألف من طبقات متناقضة عديدة .

(٤) للمزيد عن الفكرة التى ترى ضرورة اعتبار الدول ذات سيادة ولكنها "جماعات افتراضية" محدودة انظر Anderson, 1983. فتحليله الذي يضع "تكنولوجيا رأسمالية الصورة" و"المهاجرين الإداريين" (الى واشنطن وموسكو وبروكسل؟) للنخب الإقليمية (بمعنى "القومية" حاليًا) في موقع الصدارة يلقى الضوء علي فرص نشأة ثقافات "إقليمية" أوسع نطاقًا والعقبات التى تقف في طريقها اليوم .

(٥) يناقش شليزنجر (Schlesinger, 1987) أفكار كل من متالرت وستيوارت هول ومورلي وغيرهم، وهي أفكار تبين مدي تباين ردود الأفعال الشعبية تجاه نواتج "الامبريالية الثقافية" الأمريكية تبعًا للجماعة العرقية والطبقة الاجتماعية مما يدعم الدفاع عن التحديد التاريخي للصورة المجازية .

(٦) هـذه بالضرورة مناقشـة موجزة لمفهوم الهوية الثقافية الجماعية التى تحتاج إلى التفرقة بينها وبين التحليل "الموقفى" للهوية الفردية. وللمزيد انظر Okamura, 1981; A. D. Smith, 1986, Chapters 1-2 .

(٧) لا ينبغى تأويل ذلك كدفاع عن "البدائية" أى الرؤية التى ترى أن الإثنية والقومية "معطيات" للوجود الإنسانى أو التاريخ . للمزيد عن القضايا المتعلقة بذلك انظر مقالات براس وروبنسن تيلور وياب (١٩٧٩) ، انظر أيضًا سميث (١٩٨٤) .

المصادر والمراجع

Abrams, Ann U. (1985) *The Valiant Hero: Benjamin West and Grand-Style History Painting.* Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* . London: Verso Editions and New Left Books.

Armstrong, John (1982) *Nations Before Nationalism* . Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Belsdon, J. V. (1979) *Romans and Aliens* . London: Duckworth.

Barnard, F. M. (1965) *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism* . Oxford: Clarendon Press.

Branch, Michael (ed.) (1985) *Kalevala: The Land of Heroes* (translated by W. F. Kirby). London: The Athlone Press, and New Hampshire: Dover.

Breuilly, John (1982) *Nationalism and the State* . Manchester: Manchester University Press.

Connor, Walker (1984) *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* . Princeton: Princeton University Press.

Cummins, Ian (1980) *Marx, Engels and National Movements* . London: Croom Helm.

Davis, Horace B. (1967) *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism* . London and New York: Monthly Review Press.

Esman, Milton J. (ed.) (1977) *Ethnic Conflict in the Western World* . Ithaca: Cornell University Press.

Fedoseyev, P. N. et al., (1977) *Leninism and the National Question* . Institute of Marxism-Leninism, CC CPSU, Moscow: Moscow Progress Publishers.

Fisera, V. C. and Minnerup, G. (1978): 'Marx, Engels and the National Question', pp. 7-19 in E. Cahm and V. V. Fisera (ed.), *Socialism and Nationalism*, Vol. 1 Nottingham: Spokesman.

Galtung, Herbert (1979) 'Symbolic Ethnicity', *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1-20.

Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change* . London: Weidenfeld and Nicolson.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism* . Oxford: Basil Blackwell.

Glazer, N. and Moynihan, D. P. (ed) (1975) *Ethnicity: Theory and Experience* . Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goldhagen, Eric (ed.) (1968) *Ethnic Minorities in the Soviet Union* . New York: Praeger.

Gouldner, Alvin (1979) *The Rise of the Intellectuals and the Future of the New Class* . London: Macmillan.

Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds) (1983) *The Invention of Tradition* . Cambridge: Cambridge University Press.

Horne, Donald (1985) *The Great Museum* . London and Sydney: Pluto Press.

Horowitz, Donald (1985) *Ethnic Groups in Conflict* . Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Hutchinson, John (1987) *The Dynamics of Cultural Nationalism; The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State* . London: George Allen and Unwin.

Johnson, Chalmers (1969) 'Building a communist nation in China', in R. A. Scalapino (ed.) *The Communist Revolution in Asia* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Kedouri, Elie (1960) *Nationalism* . London: Hutchinson.

Kilson, Martin (1975) 'Blacks and neo-ethnicity in American political life' pp. 236-66 in Glazer N. and Moynihan, D. P. (ed) (1975) *Ethnicity: Theory and Experience* . Cambridge, MA: Harvard University Press.

Landau, Jacob (1981) *Pan-Turkism in Turkey* . London: C. Hurst.

Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain* . London: New Left Books.

Nettl, J. P. and Robertson, Ronald (1968) *International Systems and the Modernisation of Societies* . London: Faber.

Okamura, J. Y. (1981) 'Situational ethnicity', *Ethnic and Racial Studies* 4 (4): 452-65.

Parsons, Talcott (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Richmond, Anthony (1984) 'Ethnic nationalism and post-industrialism', *Ethnic and Racial Studies* 7 (1): 4-18.

Rosenblum, Robert (1967) *Transformations in Late Eighteenth Century Art* . Pronceton: Princeton University Press.

Said, Abdul and Simmons, Luiz (1976) *Ethnicity in an International Context* . New Brunswick: Transaction Books.

Samuel, Raphael (ed) (1989) *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity, Vol. II: Minorities and Outsiders* . London and New York: Routledge.

Schlesinger, Philip (1987) 'On national identity: some conceptions and misconceptions criticized', *Social Science Information* 26 (2): 219-64.

Seton-Watson, Hugh (1977) *Nations and States: An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Metheun.

Smelser, Neil J. (1968) *Essays in Sociological Explanation*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Smith, Anthony D. (1970) 'Modernity and evil: some sociological refletions on the problem of meaning', *Diogenes* 71: 65-80.

Smith, Anthony D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford: Martin Robertson.

Smith, Anthony D. (1981) *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Anthony D. (1984) 'Ethnic myths and ethnic revivals', *European Journal of Sociology* 25: 283-305.

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Smith, Anthony D. (1988) 'The myth of "Modern Nations" and the myth of nations ', *Ethnic and Racial Studies* 11 (1): 1-26.

Smith, G. E. (1985) 'Ethnic nationalism in the Soviet Union: Territory, cleavages and control', *Environment and Planning C: Government and Policy* 3: 49-73.

Taylor, David and Yapp, Malcolm (eds) (1979) *Political Identity in South Asia*. London and Dublin: Centre for South Asian Studies, SOS, Curzon Press.

Tcherikover, Victor (1970) *Hellenistic Civilization and the Jews*. New York: Athenaeum.

Weber, Max (1968) *Economy and Society* (edited by G. Roth and C. Wittich). New York: Bedminster Press.

أنتونى سميث يدرّس علم الاجتماع بمدرسة لندن للاقتصاد وأحدث مؤلفاته بعنوان *The Ethnic Origins of Nations* (الأصول العرقية للدول ، بلاكويل ، ١٩٨٦) .

الحلم بعالَم علمانى

معنى سياسات التنمية وحدودها

فردريش تنبروك

منذ أربعين سنة ، ظهرت معونات التنمية باعتبارها واجبًا معترفًا به على البعض ومطلبًا مشروعًا للبعض الآخر ، ومهمة عالمية للجميع . وفى خلال أربعين عامًا، غيرت سياسات التنمية شكل العالم بإطلاق عملية جلاء الاستعمار وتقرير مصير جماعات وإقامة علاقة بين الدول على أساس التبعية . وعلى مدار الأربعين عامًا الأخيرة، نشأت عملية تنمية على نطاق عالمى غذتها أفرع علمية وأمام أعين الجميع .

وبعد أربعين عامًا لاتزال الفوارق فى مستوى النمو تمثل خطرًا تاريخيًا وتهديدًا سياسيًا وتحديًا إنسانيًا وأخلاقيًا ودينيًا . ولاتزال المطالب العقلانية والإنسانية تفرض علينا مهمة التغلب على التخلف. إلا أن هذه المهمة تبرز اليوم بطريقة جديدة تمامًا ، لأن هناك قيدين قد ظهرا وكانا موضع تجاهل فيما سبق .

أولاً ، علينا أن نعترف بكل جدية أن الهدف من كل هذه المجهودات، وهو القضاء على التخلف، يكمن فى مستقبل غير مؤكد . وقد تحول التفاؤل المبدئى الذى تصور أن الهدف فى متناول اليد إلى صورة مكررة تركز على المساعى الفردية الآنية . وأصبح هذا التوجه الواقعى أكثر إقناعًا مع تزايد الأنشطة وتطورها. وما يبقى معلقًا هو ما إذا كانت هذه المساعى وعلى الرغم من نجاحها فى حالات فردية ستؤدى فى النهاية إلى القضاء على التخلف بصورة دائمة. وفى هذا الصدد فسياسات التنمية يعززها الأمل والثقة .

إلا أننا لا نستطيع أن نركن للدعة قانعين بالوعد ببذل كل جهد ممكن. فمشكلة التنمية تبرز من جديد بمجرد أن نأخذ فى الحسبان أن مهمة التنمية لا تتحقق عن بعد . وإذا لم تكن معونات التنمية قد قامت بأى دور حتى الآن سوى كوسيلة للتحديث، فإن

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 193-206.

إدراك أن هذا الهدف لن يتحقق يتطلب منا قراراً إنسانياً وأخلاقياً . فهل نقدم معونات التنمية باعتبارها إحساناً أخوياً بهدف تخفيف حدة البؤس أم لدعم مشروعات واعدة أم أنها مدفوعات تدفع للإبقاء على الإيمان بتحديث لا سبيل لتحقيقه؟ هل نريد أن ندعم الناجحين أم نعوض الفاشلين ؟

كل هذه التساؤلات ظلت حتى الآن غارقة تحت مفاهيم عامة مثل "سياسة التنمية" و"معونات تنموية" مما يوحى بأنها مجرد حالة توفير لأفضل السبل للوصول إلى غايات معينة. وتظل المصاعب التى تنطوى عليها هذه المهمة موضع تجاهل أخلاقياً وواقعياً حين نكتفى بافتراض أن هذه الغايات مطلوبة ويمكن تحقيقها، وهو ما يحد من مسئوليتنا لأن جهودنا لا يتم الحكم عليها إلا فى علاقتها بنجاح التنمية. والبديل التبسيطى المتمثل فى عبارة "التنمية، نعم أم لا ؟" يكبت صراع القيم الكامن فى كل أفعالنا .

وكانت هناك من البداية فكرة شاملة يقوم عليها برنامج القضاء على التخلف. ولم يكن المرء يهدف إلى مجرد معالجة التخلف ، بل كان يحدوه الأمل فى خفض حدة النزاعات والتوترات والصراعات. وكان المتوقع أن المقصود بالتماثل هو التنمية المشتركة بما يؤدى إلى تضامن سلمى . فمنذ عشرين عاماً، كان منشور "التقدم" *Populorum Progressio* ينص بصورة واضحة على أن التنمية «هى الاسم الجديد للسلام حالياً»؛ إنه توقع يشير إلى ما وراء نهاية الحرب وباتجاه المصلحة والتفاهم المشترك .

الرسالة الجديدة

لهذه الأسباب علينا أن نضع حدوداً لأفكارنا عن التنمية . وهناك بعض الأخطاء المنطقية يمكن البدء بها . فإذا كانت اللامساواة لا تفضى إلى السلام فإن هذا لا يعنى أن المساواة تفضى إليه . وفى حين تساعد التنمية الموحدة على حل بعض مشكلات التعايش ، فقد تؤدى أيضاً إلى خلق مشكلات جديدة . ولما كانت أفكارنا عن التنمية لا تأخذ مثل هذا الاحتمال فى الاعتبار فقد تنقلب إلى أوهام خطيرة. وطالما أننا نرى أن التنمية هى الحل لكل مشكلاتنا مع التعايش، فإننا معرضون لتجاهل الأنواع الأخرى من المشكلات التى لا تعالج بالتنمية وحدها .

حتى مفهوم "الدول النامية" يعد مضللاً ، لأنه يخفى بعض الحقائق المحورية . وبافتراض وجود تفسير موضوعى فهو يتحول إلى مصدر للبس وسوء الفهم والتناقض . فما يميز الدولة النامية هو غياب بعض معايير التنمية وأولها أن انخفاض إجمالى

الناتج القومي يعد مؤشراً لقياس الفقر؛ وهو ما يخدم الرأى القائل بأن الدول النامية هى كذلك بسبب الظروف القائمة. إلا أن هذه فكرة خطأ .

فالدولة لا تعتبر نامية لمجرد أنها أقل نمواً من غيرها. فهناك دائمًا دول "غنية" وأخرى "فقيرة"، ولكن ليس هناك دول "نامية" ولو أن الفروق بينها فيما مضى أكبر مما عليه الآن. فمنذ أربعين عامًا، لم تكن هناك "دول نامية" ولا "تخلف". فهذه مصطلحات برزت على السطح بصورة تدريجية فى لغة السياسة والأدب الأمريكية، وحققت انتشاراً واسعًا من خلال المنظمات الدولية (كالبنك الدولى للتعمير والتنمية والأمم المتحدة واليونسكو) ومن خلال نشأة أفرع العلوم التى تهدف إلى التركيز على هذه الأمور .

كان الأمل فى تحسين أحوال الناس يحدو البعثات التبشيرية المسيحية، بل كان يراود الاستعمار أيضًا؛ كما كان التصور الأمريكى متأثراً بالنظرية الارتقائية التى سادت فى القرن التاسع عشر بإيمانه بطبيعة مشكلات التنمية. إلا أنه كان يمثل خطوة ثورية على الطريق إلى تحويل معونات التنمية إلى مهمة عالمية وبالتالى إلى واجب عام ومطلب له ما يبرره. وفى الطريق، نشأت فكرة "العالم الواحد" التى سيطرت فكرياً وعملياً دون اعتبار للاختلافات القائمة .

وجاءت الرسالة الجديدة ولم تكتف بالاعتراف بالاختلاف فى مستوى النمو أو إقامة برامج تنموية، بل قامت بتحويل التنمية الموحدة إلى المعيار المتوقع الذى لم يكن قد تم إدراكه فى حالة بعض الدول. وبذلك فالدول التى كانت فيما مضى تعد فقيرة أو متخلفة أصبحت "نامية" وفاتها النمو المتوقع. وبهذه الطريقة وحدها ظهرت مصطلحات من قبيل "نامية" و"الدول النامية" والتى تحيل الظروف القائمة إلى شذوذ ينبغى تقويمه بأسرع صورة ممكنة وبالتالى إلى وصمة للمعنيين بالأمر، وهى وصمة خفت حدتها من خلال المصطلح اللغوى الجديد "الدول النامية". ومع أنه قد يكون من الصعب ملاحظة ذلك اليوم، فإن كل المصطلحات المتشابهة لها جانب قيمى لأنها تنبع من افتراض وجود نمو موحد كمعيار متوقع وله شرعيته .

وأدت فكرة الوفاق العالمى إلى نشأة مفهوم الدول النامية، وأضفى تطبيق هذا الوفاق سمة واقعية عليه. فأصبحت الدول النامية واقعًا لدرجة أن تخفيف حدة التخلف اكتسب صفة المهمة إلى الأبد. وقد نشأت معظم المصطلحات التى تضع واقع الدول النامية أمام أعيننا (كمعونات التنمية وخدمات التنمية) مع ظهور مؤسسات وأنشطة وسياسات وضعت لتنفيذ السياسات التنموية وهدفها وهو النمو الجماعى والموحد .

الأصول المثالية

إن الدول النامية هي محصلة سياسات اعتبرت النمو الموحد هدفًا مطلوبًا وإنسانيًا ومهمة يمكن تحقيقها أيضًا. وقد أدى هذا إلى اقتناع متفائل بأن هذه المهمة يمكن تحقيقها على وجه السرعة وبصورة متساوية كأية مشكلة فنية أخرى ، طالما توفرت الإرادة والخبرة وسائر أشكال الاستثمار. وما أن توارى هذا الإيمان حتى جاء دور العلوم الاجتماعية لتكشف عن الأسباب الأساسية "للحالة النامية" وللشروط غير المعترف بها للمسار المطلوب للتنمية. وبذلك تم الاحتكام إلى المزيد من الأفرع العلمية لحل مشكلات النمو؛ ثم قامت هذه الأفرع العلمية بمد مجالاتها التخصصية لكي تتعامل مع زيادة الطلب على المعرفة بسياسات تنموية ثابتة .

وللتعليم أهمية خاصة في هذا الصدد. فعلى ضوء التوصيات العالمية لليونسكو بدأ في المدارس وغيرها نشر الوعي بوحدة المصير والسلام وتنمية "العالم الواحد". ومنذ ذلك الحين، شبت الأجيال وهي تتخذ من فكرة "نظام عالمي عادل" كمثال لها ؛ لذا لم يكن مستغربًا على الفن والأدب والمسرح والمجلات أن يكتشف سوقًا رائجة لبعض القضايا ذات الصلة. فقد أصبحت العضوية في جماعة أخوية للتنمية جزءًا من فهمنا الوجودي لذواتنا وأصبحت مكافحة التخلف هي دور الفرد في خلاص الإنسانية .

وظلت مسألة إمكانية التغلب على تقسيم العالم إلى دول متقدمة ودول متخلفة معلقة. وهو ما يصدق أيضًا على مسألة ما إذا كانت معونات التنمية هي الوسيلة الملائمة لتحقيق النمو المطلوب أم لا. وقد سمح ذلك لحكومات الدول المتلقية للمعونات حتى الآن بتركيز سلطتها وتوسيع نطاق أنشطة الدولة دون إفادة سكانها. بل إن هناك ما يدعو للقلق من أن يؤدي الاعتماد على المعونات الأجنبية إلى إفقار دائم. ولابد من التساؤل عما إذا كانت "التنمية" عملية محايدة ثقافيًا يمكن التحكم فيها والتعجيل بها وفقًا لخطة. إلا أن هذه الفرضية وغيرها لا تطرح بسهولة لأنها تشكك في الالتزامات والأهداف والتوقعات المسلم بها ؛ لذا فلابد من كشف الافتراضات بما يساعد على رؤية الحقائق بوضوح .

إن "العالم الواحد" يرى في نفسه جماعة تضامنية من الدول الحرة عليها التزام بالعمل من أجل تنمية جماعية موحدة. ولم تنشأ هذه الجماعة من تلقاء نفسها عن عمليات غير منسقة، بل هي عملية مقصودة تقوم على فكرة كانت تعد حينئذ هي النظام الوحيد الممكن أو المناسب على الأقل ، ثم تم إعلانها على هذا الأساس وبدأ السعي لتطبيقها. وقد يكون صحيحًا أن هذه الفكرة كانت تبدو مقبولة ، إلا أنها كانت بمثابة ردود أفعال لفكرة جديدة . ومع ذلك فإننا نشهد اليوم تحقيق هذه الفكرة باعتبارها

نتيجة لعملية مجهولة لا تتوقف ستؤدى إن عاجلاً أم آجلاً إلى نفس النتيجة. فلم تعد هناك أية إشارة إلى الأصول المثالية "للعالم الواحد".

هذه الرؤية تتفق مع نمط تفكيرنا الراهن الذى يحبذ النظر إلى التطورات التاريخية كنتائج حتمية للظروف والعمليات الاجتماعية؛ وهى فى توافق تام مع الفكر الحالى فى التنمية والذى يرى "العالم الواحد" كمحصلة لعملية تطورية طبيعية. وبهذا فالعمليات التاريخية يعاد توصيفها كعمليات ضرورية لا تخضع لتأثير "أفكار" تعبر عما هو كائن إذا كان لها أى تأثير أصلاً . وهكذا "فالعالم الواحد" محصلة لعمليات حتمية أبرزها التقدم العلمى والتقنى والاقتصادى الذى فرض تزايد الاعتماد المتبادل بين الدول وعجل به .

هذا التصور ليس مقنعًا. فهذه العمليات التى يفترض أنها حتمية ازدادت سرعة بإدراك هذه الفكرة الجديدة. وحتى إذا كانت لا تتوقف فما كانت لتضاف إلى النظام المتميز المنسوب إلى "العالم الواحد"، ولكان قد تم التعامل مع زيادة ترابط أجزاء العالم بصورة مختلفة تمامًا من جانب قوى المحور لو كانت قد انتصرت فى الحرب. إلا أن العالم كان سيبدو مختلفًا أيضًا لو ظهرت انجلترا وفرنسا كقوتين عظميين (سواء على أساس من قوتهما الذاتية أو بسبب تحرك أمريكا نحو العزلة) أو لو تمكنت روسيا من أن تصبح قوة عالمية. والأرجح أن جلاء الاستعمار كان سيحدث فى أى الأحوال؛ إلا أن حكمًا كهذا يترك مجموعات الظروف المحددة تاريخيًا والمحيطة بهذه العملية معلقة. فالحركة المفروضة والمخطط العالمى والخطة العامة هى التى أضفت على جلاء الاستعمار شكله المتميز وأدت إلى نشأة المواقف والعلاقات والقوى والتوقعات التى تجعل وضعنا التاريخى وضعًا فريدًا .

إحساس أمريكا بأن لها رسالة

لم يكن يمكن للفكرة الجديدة عن النظام الصحيح أن تظهر إلا فى فلك الثقافات التى ترى نفسها وكأنها تقوم على رسالة كونية موجهة إلى الإنسانية كافة، وبالتالى فعليها أن تنشرها على نطاق عالمى . ولم تكتسب مثل هذه المفاهيم قوة إلا فى بعض الأديان ذات الرسالة المماثلة أو الفلسفات العلمانية كفلسفة ستوا المتأخرة التى ظلت مع ذلك مقصورة على دوائر المتعلمين. ولم يكن من الممكن التغلب على رؤية الثقافات لذواتها إلا فى هذه الحالات المعدودة، فهى جميعًا ترى أنها الشكل الحقيقى والمشروع الوحيد للوجود وليس لها أية مصلحة من وراء جهود التبشير .

يتضح من منظور تاريخى أن فكرة "العالم الواحد" ما كانت لتنشأ إلا على أرض العالم المسيحى . فالمفاهيم المسيحية من قبيل الخلق وعالمية أبناء الله والأخوة ، إلى

جانب العقيدة الألفية التى ظهرت فى العصور الوسطى عن خلاص مملكة الله على الأرض، هى التى ساعدت على تنامى فكرة قيام عالم علمانى . وما كان لفكرة وجود نمو متساوٍ ومشترك للبشرية باعتباره تحقيقًا للتاريخ أن تظهر إلى العلن وتلقى قبولاً إلا فى سياق البقايا العلمانية لهذا التأويل اللاهوتى المسيحى للتاريخ .

وقد اكتسبت هذه المفاهيم ديناميتها التاريخية من الثورة الفرنسية بأفكارها عن الحرية والمساواة والأخوة والتى نظمت إيقاع التقدم نحو السعادة وتقرير المصير الإنساني. وقد نشأت عنها فى القرن التاسع عشر إيديولوجيات التقدم السياسى والليبرالية والاشتراكية التى قدمت سبلاً مختلفة لتحقيق هدف واحد وهو المجتمع العالمى . وكان مفهوم التقدم يشمل فى البداية كل نواحى الحياة، ثم أخذ يضيق تدريجيًا وأصبح المقصود به هو تحسين ظروفنا وفرصنا المادية. وبذلك خضع لضغوط وعده بالتحقيق النهائى لوعد التاريخ، أى السعادة الآمنة اللا تاريخية لإنسان المستقبل. وهذا الحط من قدر الحاضر إلى مستوى المعبر بدأ يكشف عن الوجه الآخر لفكرة التقدم باعتباره عملاً وسعيًا وتضحية باسم السعادة المستقبلية. وفى النهاية جاءت النظريات الارتقائية لتحيل "التقدم" إلى نمو سلس، ولكنها فى الوقت نفسه اعتبرته شيئًا ضروريًا وطبيعيًا كان ينبغى أن يحدث فى التاريخ لولا أن حالت دونه ظروف غير طبيعية .

ولم يرتق هذا المفهوم فى أى مكان فى العالم إلى مستوى الإيمان بالتقدم كعقيدة كما ارتقى فى الولايات المتحدة الأمريكية؛ فقد نشأت هذه الدولة على أساس هذه العقيدة والحماس للرسالة وتشبثت بها دون انقطاع. ومن المقرر هنا أن الولايات المتحدة اعتبرت ديمقراطيتها بمثابة الوصفة الكونية للتقدم؛ واعتبرت تاريخها هو النموذج العالمى لتفعيل الاستقلال والديمقراطية والتقدم. ويتبين من السياسة الخارجية الأمريكية إلى يومنا هذا أن كل حركة استقلال يقوم بها شعب إنما تهدف لتحقيق الديمقراطية على الطريقة الأمريكية، فهى شىء من الطبيعى أن يتمناه كل الناس بكل قلوبهم وعقولهم. وبهذا الاقتناع دخلت الولايات المتحدة الحرب العالمية الأولى وانسحبت من عملية السلام حين لم تحظ رؤيتها بالقبول . أما فى عام ١٩٤٥ فكانت الظروف فى صالح أمريكا لكى تتقدم بنظام جديد للعالم ، شىء كانت تتمنى عمله من منطلق إيمانها برسالتها. وهكذا فإن "العالم الواحد" الذى يتم التغلب فيه على التخلف من خلال سياسة تنموية كان فكرة أثمرت فى الولايات المتحدة بعد فترة تحضيرية طويلة .

ووجدت الخطة نفسها قبولاً لدى الدول النامية؛ وبدون تعاونها لما كان المشروع برمته سوى عمل خيرى ذى اتجاه واحد من جانب الدول الصناعية. وبدلاً من أن يشمل هذا القبول كل الدول جاء من فئات محلية صغيرة تلقت تعليمها بأوربا أو كانت على

اتصال بوسيلة ما بالفكر الأوربى . وفى هذا الصدد وبفضل تفوقها ، كانت الولايات المتحدة فى وضع أفضل من القوى الاستعمارية القديمة التى عجزت عن التقدم بخطط لنظام عالمى بسبب خلافاتها وصراعاتها. إلا أن أمريكا استفادت فى الوقت نفسه من التوسع والاستعمار الأوربى الذى كان له إسهام جوهرى فى الأفكار الحديثة كالحرية والمساواة وتقرير المصير والتقدم والتى انتشرت فى أرجاء العالم كله . ولكن فى ذلك الوقت أيضًا كانت هناك نخب متعلمة صغيرة تكونت فى المستعمرات وتولى بعض أفرادها قيادة حركات التحرر والنخبة الحاكمة المستقبلية فى المناطق التى حصلت على استقلالها . ولم يحدث إجماع ثقافى يساعد على تطبيق سياسة تنموية إلا بموافقتهم .

إننا نقلل من أهمية الأحداث إذا نزلنا بها إلى مستوى معادلات "كالتنمية" و"التحديث" و"التحول الثقافى" . فقد غيرت أوربا وجه العالم اقتصادياً وتكنولوجياً ومن خلال الاستعمار ، بل إنها صدرت إليه أفكارها أيضًا . فمن مكونات العالم الحديث أن الفكر والإيديولوجيات الأوربية سافرت عبر العالم بطرق شتى . وكما عبرت أفكار ١٧٨٩ أوربا وأثارت العديد من الحركات الاجتماعية والقومية الكبرى ، فقد انتشرت فى العالم ولحقت بها إيديولوجيات لاحقة ؛ كما أوجدت توقعات تتعلق بالتنمية وقادت الناس إلى وعى بمصيرهم الجماعى وساعدت على قيام حركات قومية واجتماعية ومحلية وألفية . وقد انقلبت هذه الأفكار حاليًا على مصدرها على شكل مطالب بالمساواة وإعادة التوزيع .

وكما فى حالة "التقدم" فكذلك فى حالة "التنمية" نولى اهتمامنا إلى المهام التى تبرز مثلاً فى سياق معونات التنمية باعتبارها مشروعات واضحة وملحة. وهذا هو الجانب العقلانى من المفهوم حيث نتعامل مع مهام محددة ينبغى التعامل معها لأسباب إنسانية أو وظيفية. ومع ذلك فإن هذه الجبهة تخفى رؤية شاملة لواقع فرض على الفكر والتطبيق من خلال مفهوم "التنمية". وكما يتبين من عدم التناسق بين الجهد والنتائج، فمعونات التنمية بصفة عامة لا تمارس مهام يمكن حلها عمليًا، ولو أنها ترتبط بها فى حالات معينة. وفكرة التنمية تتطلب العون والتخطيط الدائمين وكل فشل يضاعف من حجم الضغط. ولكن حتى النجاح لن يكفى ما لم يؤد إلى حالة مساواة لا تمثل سوى نقطة الانطلاق للمزيد من التنمية الجماعية. وما أن تفرض فكرة التنمية سيطرتها تدفع إلى ما وراء المهام الفردية الواضحة باتجاه نطاق من التاريخ أوسع نطاقاً. فهى تجر فى أعقابها وبالضرورة رؤية عن نقطة انتهاء لمجتمع فى مستقبل لا تاريخى .

ويوجه الاتهام إلى الماركسية بأنها ليس لديها ما تقوله عن المجتمع الشيوعى الذى كان يراد له أن يتحول إلى واقع مع ذبول الدولة. إلا أن هذا أمر محتوم إذا اعتبر التاريخ كلاً هادفًا ذا مغزى ، لأنه بمجرد بلوغ الهدف ينتهى التاريخ ؛ وهو موقف

لا تعرفه الحضارات قبل الحديثة التى كانت تعتبر التغيرات والمصاعب غير المتوقعة قدراً على البشرية وبالتالى لديها تصور عن "سماء وأرض جديدتين" تلبى فيها كل رغبات البشر. وهذا هو الحالة أيضًا بالنسبة للفهم المسيحى الأصلى للتناقض بين عملية موحدة بلا هدف هنا على الأرض والتصور الهادف لخطة سماوية من أجل الخلاص. أما بالنسبة لفكرة التقدم فالتاريخ يكتسب هدفًا باطنيًا وبالتالى نقطة نهاية أيضًا . والاتهام الموجه للماركسية ينطبق على كل نظريات التقدم بنفس الصورة، لأنها تُجمع بالضرورة على رؤية عن مستقبل لا تاريخى . كما ينطبق أيضًا على فكرة العالم كجماعة تنموية تتجه نحو هدف فى التاريخ .

والتاريخ كما هو الحال فى الماركسية يدخل حقبة لا تاريخية عندما يمكن تلبية كل احتياجات البشر دون إثارة صراع، لذا فرؤية التنمية تبشر أيضًا بحقبة لا تاريخية ليس فيها سوى "نمو" وليس فيها أى شىء "يحدث"، وهو ما يرجع إلى أن "النمو" يرمز لتتابع فارغ لعمليات "نمو" مستقبلية يمكن توقعها "كتحسينات" فقط لأننا لا نعلم شيئًا محدداً عنها. والقول بأن "النمو وحده هو الذى يلبى احتياجاتنا" يؤدى إلى الاعتقاد بأن "النمو يحل كل المشكلات دون أن يسبب مشكلات جديدة". والمشكلات الوحيدة التى تنجم عن النمو وتم إدراكها لا تزيد عن مخاطر ملموسة تهدد بقاءنا كالدمار البيئى والزيادة السكانية وسباق التسلح ؛ ولكن حتى هذه المخاطر سرعان ما تخف حدتها "كنواتج ثانوية غير مرغوبة" يمكن علاجها بمزيد من النمو .

الثقافات القومية والحضارة العالمية

إن افتقاد الوعى التاريخى هو الذى يشهد بخواء خطة التنمية ومحدوديتها. وكما نشهد تحولاً تاريخيًا قويًا للعالم فإننا نتوقع أن نجد فى النهاية حالة لا تاريخية أى غير إشكالية من التعايش تتحقق من خلال التنمية كعملية مستمرة . وهى رؤية تخفى حقيقة فحواها أننا لا نستطيع أن نهرب من التاريخ بكل مفاجآته واحتمالاته وتحدياته. فهى تحيل التاريخ إلى مجتمع عالمى لم يعد يعترف بالوضعية والإشكاليات التاريخية، وتتجاهل كل النواحى التى تهدد المخطط العالمى نظراً لفرديتها الملموسة .

وحين تنتصر الرؤية الخاصة بتحقق باطنى لتاريخ البشرية يكون وجود الدول والثقافات القومية قد أقلق حلم العالمية العلمانية . ويتضح خواء هذه الرؤية (ومحدوديتها) فى الغياب التام لأية تأملات جادة فى مصير المعطيات التاريخية فى عملية التنمية . والتساؤل عما تؤدى إليه التنمية كعملية ثقافية لا يشكل جزءاً من هذا التفكير . وحين ترد الإشارة إلى هذه المسألة فإنها تكون فى شكل توقعات عن تبادل الثقافات الفردية وتفاعلها وتزاوجها وازدهارها أو تنجرف فى الاتجاه المضاد فى أحلام عن قيام ثقافة

عالمية ؛ وغالباً ما لا تكون هناك تفرقة بين هاتين المحصلتين المختلفتين . بل إنه لم يكن يمكن فى إطار هذا التصور عن التنمية طرح تساؤل عن مصير الثقافات الفردية .

وكان لينين قد طرح بالفعل هذا اللغز المحير بالنسبة للماركسية؛ «كما يستحيل على البشرية أن تتوصل إلى مجتمع بلا طبقات إلا عبر فترة انتقالية من دكتاتورية الطبقات المقهورة، فإنها يستحيل أن تصل الدمج الحتمى لكل القوميات إلا عبر الفترة الانتقالية للتحرر التام، أى حرية الاستقلال لكل الدول المقهورة». وهذا "الدمج" "حتمي" لأن التاريخ كحدث باطنى ينتهى فى العالمية العلمانية للبشرية. إلا أن هذا يتطلب القضاء على الثقافات الفردية كقوى تاريخية على حد تعبير ياكوب بوركهارت ؛ لذا "فالدمج" يعد حتمياً فى الفكر الماركسى كما هو فى الفكر التاريخى الغربي. فالتاريخ ينتهى فيه أيضاً برؤية لعالم علماني؛ و"الدمج" فيه أيضاً حتمى مع أنه لا يتحول بصورة غامضة بين "التحلل إلى حضارة عالمية وحدوية" و"الكمال من خلال ازدهار الثقافات القومية". وإذا تحدثنا عملياً، نجد أن اليونسكو ظلت منذ أربعين عاماً تنشر إيديولوجيا التنمية الموحدة والجماعية، إلا أن حماسها يبدو ساذجاً إن لم يكن يتسم بالنفاق، فالعالم الثالث يواصل المطالبة بالتنمية فى حين أنه يزداد إصراراً فى الوقت نفسه على الاحتفاظ بهويته الثقافية .

وما يظهر هنا هو تيمة عالمية لا تنشأ - أو تزداد حدة على الأقل - إلا من خلال أنشطة التنمية، لأن ما نعتبره تنمية لا مفر من أن يبلغ حد فتح متعدد الجوانب للثقافات وتداخل وامتزاج فيما بينها. وهى عملية تهدد الهوية الثقافية فى الشرق والغرب لا فى الدول النامية وحدها. والسؤال الذى يواجهنا الآن هو ما إذا كنا نرى أمامنا ثقافة عالمية وحدوية أم ازدهار ثقافات فردية. هناك دلائل عديدة على أن الأمور ستأخذ مساراً مختلفاً لأن كل الثقافات تجد نفسها مشتبكة فى صراع عالمى حول حقها فى تقرير مصيرها. وبتركيزنا على الاتجاه الكونى يواجهنا سؤال عن الثقافات التى ستنجو من هذه العملية. وعند هذه النقطة فالمستقبل باعتباره تنمية يكشف عن نفسه كسراب خطير يفترض نهاية للتاريخ لا تحدث. من ثم فمن المهم أن ندرك وراء هذا السراب اللا تاريخى مجموعة تاريخية من الصراعات العالمية حول الثقافة ناجمة عن التنمية وفى الوقت نفسه تنكرها إيديولوجيا التنمية .

الصراع الثقافى العالمى

على الرغم من أن السياسة العالمية أصبحت تتحاشى الحروب والغزو والعنف أو هكذا نتمنى ، فإن هذا وبصرف النظر عن المساحات الرمادية والهامشية لم يغير إلا أشكال النزاع ووسائله . والحقيقة أن وراء هذا الترويض يكمن ازدياد حدته ؛ فعلى

عكس الحقب الأولى التى لم يكن يحدث الصدام فيها إلا بين ثقافات معدودة على الحدود الجغرافية، فإن التنمية الحديثة بحضورها ونفوذها العالمى تجمع كل الثقافات فى شبكة من العلاقات المتداخلة. والجانب العنيف الحتمى لهذه التنمية هو المواجهة بين الثقافات التى يتعرض تأكيدها المتواصل لذاتها للخطر. وكلما ازداد دفعنا بالتنمية الموحدة والجماعية زاد اكتسابها لسمات ضمنية لصراع ثقافى عالمى ؛ وهو صراع ستكون له أهمية أكبر بالنسبة للتاريخ المستقبلى من التقدم الملحوظ فى التنمية الذى هو بؤرة كل الجهود .

وبحذى ذلك تغيرت أسس الشرعية والانتماء تغيراً جذرياً. وما النقص الشهير الذى اعترى استقلالية الدولة سوى جزء من هذا التغير. فكان أصحاب السلطة فيما مضى يضفون الشرعية على أنفسهم بإقناع أتباعهم؛ أما اليوم فعليهم أن يثبتوا قبولهم لدى الرأى العام العالمي؛ وهو ما ينطبق على السياسة بقدر ما ينطبق على الدين وسائر القوي. وبذلك فانتماءات أشد النخب السياسية تبايناً تصبح دولية كما يلاحظ فى الدول النامية خاصة وفى دول أفريقيا الحديثة الاستقلال بصفة أخص. فقد استوعبوا العلم والتعليم الأوربيين، كما استوعبت نخبهم الثقافة واللغة الأوربيتين إلى حد ما. وبالانتقال إلى تنظيم صناعى للحياة فإن علاقة الناس بثقافتهم وتاريخهم تصبح موضع تساؤل أيضاً. وبذلك فإن تحرر الدول المستعمَرة والإسراع بالتحديث زاد من اعتمادها على الدول المتقدمة، خاصة فيما يتعلق بالثقافة. ونتيجة لذلك، صار الاهتمام بالهوية الثقافية يفوق الاهتمام بالتنمية فى عدد من الحالات .

إنهم يتطلعون إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى لا لمجرد أنهما قوتان عظميان يمثلان مصالحهما على نطاق عالمى ، بل لإنهما يمثلان مركزين كبيرين لنفوذ ثقافى يشكل حزام انتقال للتنمية الثقافية. وسواء أكان هذا عن قصد أو عن غير قصد، فهو يأخذنا إلى مسألة أمركة وروسنة مجال نفوذ كل من هاتين القوتين، وهو أمر لا يلاحظ إلا بعد أن يكتمل كما يثبت التاريخ. وعلينا فى هذا الصدد أن نتوقع الاستعمار التدريجى للثقافات الأوربية الأقدم التى سينتهى الأمر بتسويتها وابتلاعها. وكما سادت اللاتينية الامبراطورية الرومانية ونسخت كل اللغات المحلية فى الغرب، فإن الانجليزية والروسية تتقدمان اليوم لتحتلا مكانة اللغة المشتركة للنخب الثقافية فى مجال نفوذ كل منهما؛ وهما تمثلان الوسيط اللغوى للعلوم بالفعل وتتغلغل كل منهما فى لغة السياسة والحياة اليومية بسبل شتي. وإيديولوجيا التنمية – الكامنة بالمصطلح الموضوعى – تعمينا عن حقيقة أن التاريخ يتحرك بتشكيل الشعوب واللغات والثقافات والدول والأمم وتفكيكها، وسيستمر على هذا الحال وبصورة أكبر من أى وقت مضى فى هذه الحقبة من التنمية العالمية التى نحياها. وقد أدى توسع الثقافات الأوربية إلى تعايش وتمازج كلى بين كل الثقافات . وأدت التنمية إلى زيادة الهجرات العالمية وانتقال

البشر ودفعت الثقافات الفردية إلى بذل جهود عالمية لتقديم موسيقاها وأدابها ودياناتها وفكرها ورؤاها للعالم وأنماط حياتها ولتصديرها للخارج. إلا أن ما نعتبره اليوم زيادة واضحة فى الأزمات المتعددة الثقافات سيثبت تاريخيًا أنه تنافس على الحفاظ على الثقافات وبقائها وهيمنتها وتفكيكها وانقراضها .

وينقلنا هذا إلى المأزق الجديد للثقافات فى عصر وسائل الإعلام الإلكترونى المكثف بحضورها العالمى الواسع الانتشار. فبينما كانت وسائل الإعلام تعتمد فيما مضى على اللغة وبالتالى كانت موجهة لجمهور قومي، فإنها اليوم تتخطى الحدود اللغوية والثقافية بسهولة باعتمادها على الصوت والصورة، وبذلك أصبحت أدوات مباشرة لنقل الصور والرسائل العابرة للثقافات. فالتلفزيون الأمريكى مثلاً لا يقتصر على تلبية الطلب على التسلية الخفيفة أو الجادة، بل هو بمثابة أداة قوية لنقل الثقافة الأمريكية. وهو ما يؤدى إلى فقد الإحساس بالذات والشعور بالإحباط فى بيوت البدو والقبائل الأفريقية ممن يفشلون فى الإمساك بواقع خيالي؛ وهو فى الغرب يساعد على إحداث حالة اندماج تدريجى فى الفلكلور الأمريكى وأساليب الحياة وأنماط الثقافة الأمريكية. ويمكن التنبؤ بأن الثقافات الأخرى ستنضم إلى معركة موجات الإثير وتستعين أيضًا بوسائل إعلام التسلية بهدف نقل الرسائل الثقافية . والثقافات الفردية عامة تفقد استقلاليتها تدريجيًا بانجذابها نحو شبكة من وسائل الإعلام الإلكترونى التى تعد أدوات أساسية لخلق جمهور وحركات وقضايا وصور وأنماط حياة عابرة للثقافات. إلا أن كل أنواع الفكر - الدينى والسياسى والأخلاقى والجمالى - لابد أن تكافح الآن لكى تحقق استماعًا عالميًا وتنال اعترافًا وتمثيلاً عالميًا وأن تبدأ فى تنظيم نفسها على نطاق عالمى عابر للثقافات .

كل هذا يشير إلى صراع ثقافى عالمى مجهول النتائج. فلا مفر من أن تؤدى فكرة "العالم الواحد" إلى إثارة التنافس والصراع بين الثقافات على البقاء وبالتالى على مصير الشعوب والدول واللغات. وهو ما سيؤدى على المدى البعيد إلى تحديد المسار الذى ستتخذه عملية التنمية وتحديد نتائجها .

وهناك درس مستفاد للعلوم الاجتماعية من كل ذلك. فهى تتبع إيديولوجيات التنمية فى التركيز على البيانات الكلية والعوامل المجردة والمتغيرات البنيوية والعناصر المصطنعة، فتعمى عن القوى والعوامل الاجتماعية التى تصنع التاريخ وتشكله بقيامها وسقوطها وتفككها وإعادة تركيبها. وبدلاً من محاولة الوصول بالنظريات العامة عن المجتمع إلى الكمال وهى لن تستطيع أن تفرز واقعًا اجتماعيًا بأية حال ، ينبغى على العلوم الاجتماعية أن تعيد النظر فى الدور التاريخى للثقافات الفردية والشعوب والأمم واللغات والأديان والكيانات الاجتماعية المماثلة .

هوامش

هذا المقال نسخة مختصرة من مقال أصلى نشر بالإيطالية والألمانية في *Annali di Sociologia/Sociologisches Jahrbuch* 3 (1987).

فردريش تنبروك أستاذ فى علم الاجتماع بجامعة توبنجن، وأحدث مؤلفاته بعنوان *Die unbewaltigten Sozialwissenschaften* (١٩٨٤) و *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft* (١٩٨٩).

القومية والعولمة والحداثة

جووان أرناسن

مقدمة

من الإجحاف القول بأن نظرية القومية وتطبيقها لا تسير كل منهما بحذى الأخرى . وكان الفشل في التقدم إلى ما وراء النماذج الكلاسيكية وتفضيل النسخ المختزلة منها من السمات التي تميز بعض الرؤى الأخرى المختلفة عن العالم الحديث ، إلا أن التناقض بين الدور التاريخي والفهم النظري للقومية يعد صارخًا . ولتحليل الرأسمالية الحديثة، تظل المواقف المختلفة والمتوافقة في جوهرها في الوقت نفسه لكل من ماركس وڤيبر تمثل مرجعيات حتمية ؛ ومع أن النموذج التحليلي البديل للمجتمع الصناعي لم يصل إلى مستوى مماثل، فهناك إشكالية متميزة يمكن الرجوع بها إلى سپنسر ودوركهايم؛ وعلى الرغم من الإهمال النسبي لنماذج تأسيس الدولة وعملياتها فإن الدراسات في هذا المجال يمكن أن تعتمد على الأسس الفكرية التي وضعها ڤيبر وأعيدت صياغتها على يد نوربرت إلياس. وفي الحالات الثلاث جميعًا كانت المواجهة مع التجارب التاريخية الجديدة تشكل أساس كل من أوجه النقص الأساسية والاحتمالات غير المستنفدة للنماذج النظرية السائدة. وليس ثمة خلفية مماثلة للنظريات الخاصة بالقومية. ولا شك أن تأثير القومية على العالم الحديث أوضح من أن يتم تجاهله، إلا أن الاهتمام الذي أثارته بين المؤرخين لم يجاره المنظرون الاجتماعية .

وكما سنحاول أن نبين ، فالنظريات الجديدة عن الحداثة لم تفعل الكثير إلى الآن لتغيير الموقف. في حين أن بعض أصحاب النظريات ومؤرخي القومية حاولوا اقتحام مجالات جديدة ، إلا أن جهودهم باءت بالفشل بسبب الأطر الفكرية العتيقة والصور المتطابقة عن الحداثة. وهناك مسار بديل للنقاش سنحاول استكشافه في القسم الثالث من هذا المقال ؛ وفيما يتصل بالنطاق التفسيري فإن أشد نظريات الحداثة تأثيرًا تترك الكثير مما يحتاج إلى تفسير، ولكنها يمكن أن تقرأ أيضًا كصياغات مؤقتة لرؤى أساسية لاتزال في حاجة إلى إيضاح . وإحدى هذه الرؤى ، وهي فكرة العولمة ، تتصل

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 207-236.

بصفة خاصة بتحليل القومية . وستتم مناقشة بعض النتائج المترتبة عليها فى القسمين الأخيرين من المقال . وليس هدفنا أن نضع نظرية جديدة أو حتى تخطيط أولى عن القومية، بل لمجرد إيضاح بعض النقاط التى ينبغى أن تكون ضمن جدول الأعمال لوضع نظرية من هذا النوع .

نظريات الحداثة

إن ظهور الحداثة أو عودة ظهورها كتيمة سائدة فى النظرية الاجتماعية قد يبدو كتطور واعد. وإذا كان التركيز الصريح على الحداثة يمثل رد فعل ضد التصورات الضمنية عنها وضد النظريات الاختزالية التى تفرزها، فالقومية ينبغى أن تجد مكاناً لها فى الرؤية الأكثر تعقيداً التى هى فى طور التكون حالياً. وسنحاول فى المناقشة التالية أن نستكشف بعض سبل الوصول إلى هذا الهدف. ولكننا سنشير إلى محاولات بناء نظرية جديدة عن الحداثة مع أن صلتها بموضوع مقالنا هذا تعد محدودة؛ وبصورة عامة فاهتمام هذه المحاولات بالقومية أقل من اهتمامها بسائر جوانب العالم الحديث التى كانت موضع تجاهل فيما مضى .

وتعد نظرية هابرماس عن الحداثة والتى تدخل ضمن نظرية أشمل عن الفعل الاتصالى حالة فى صميم الموضوع. فهى لا تشتمل على تحليل محدد للقومية، ولكن هناك تلميح للمعتقدات القومية كنماذج "للجيل الثانى من الإيديولوجيات التى قامت على أساس المجتمع البرجوازى" (Habermas, 1981: Vol. I, 519) . وتعد الإيديولوجيات من هذا النوع استجابة لمشكلات مجتمع حديث ناشئ وصراعاته، إلا أنها تظل ضاربة بجذورها فى سياق قبل حديث طالما كانت تعمل "بتصورات كلية عن النظام"، وحين تتداعى مصداقية الأخير بسبب عمليات التحديث فالنتيجة "وعى مفتت" وليس شكلاً جديداً من الخطاب الإيديولوجي. وفى هذا الإطار المرجعى للقومية لا مكان لأى أساس مرن لإيديولوجيات تالية بديلة. ومن ناحية أخرى فالسمات المميزة والاتجاهات التطورية للدولة الحديثة يتم تحليلها من زاوية العلاقة بين النسق وعالم الحياة. وعلى هذا المستوى التحليلي، يمكن تجاهل حقيقة أن الدولة الحديثة هى - أو فى طريقها لأن تصبح - دولة قومية. صحيح أن هابرماس لديه فى بعض المواضع المزيد مما يقوله عن الدول والقومية وأن المغزى العام لشروحه واضح حيث يرى أن الدولة شكل حديث للهوية الجماعية، وأن دورها التاريخى الأول هو التوسط بين الاتجاهين المحلى والعالمى للمجتمع الحديث، وقد تؤدى التحولات فى التوازن بين هذين الاتجاهين إلى تغيرات فى بنية الوعى القومى (انظر Habermas, 1987: 159-79) . إلا أن هذه الملحوظات لم تندمج فى النظرية الأكثر انتظاماً عن الحداثة .

وأية صورة مختلفة عن الحداثة لا تضمن فهمًا أفضل للقومية. فعلى عكس هابرماس يفترض كل من أجنس هيلر وفيرينك فيهر نموذجًا يميز بين المنطقيات المتباينة والمتعددة للحداثة - منطق الرأسمالية ومنطق التصنيع ومنطق الديمقراطية - ويرفض فكرة وجود قاسم مشترك (Agnes Heller, 1982; Ferenc Feher, 1983). وهى رؤية أقل تقييداً من حيث المبدأ ولكن لم يثبت أنها أكثر انفتاحاً لإشكالية القومية. والسبب الأساسى واضح ؛ فإذا اختزلت تعددية الاتجاهات الأساسية فى المنطقيات الثلاثة، فإن ديناميات تأسيس الدولة والتنافس بين الدول تتدنى إلى دور أكثر هامشية منه فى مخطط هابرماس . كما أن الرفض الضمنى لاعتبارها البعد الرابع (وليس بالضرورة الأخير) يعترض طريق تحليل القومية؛ ومع أن علاقة الأخيرة بالدولة الحديثة ليست بسيطة ولا ثابتة ، فهى تمثل عنصراً أساسياً فى بنية أشد تعقيداً .

وبين الإسهامات الأخيرة فى هذا الجدل تبرز كتابات أنتونى جيدنز بتأكيدها القوى على الدولة القومية ودورها الحاسم فى عملية التحديث . فيمكن قراءة كتابه *Nation-State and Violence* (الدولة القومية والعنف ، ١٩٨٥) كنظرية شاملة عن الحداثة بمحور موضوعى يشير إليه العنوان . وهذا التغيير الجذرى للاتجاه يترك بعض المسائل المتعلقة بالقومية معلقة . فيحذر جيدنز وهو محق فى ذلك من الخلط بين الأمة والدولة القومية والقومية ، ولكنه بدلاً من التعامل مع الفصل التحليلى كخطوة أولى نحو تفسير تداخل العلاقة بينها ، نجده يحاول تشييئها باختزال القومية إلى عنصرها النفسى . والقومية كما يوضح العديد من الكتّاب (سنناقش بعضًا منهم فيما بعد) تقدم صورة الأمة كشكل واضح أو مستتر أو مرغوب للهوية الجماعية وينسبها للدولة القومية كشكل نامٍ أو متوقع للتنظيم السياسى ؛ وفى الوقت نفسه فمرجعية الأمة هى دائمًا تفسير نشط وانتقائى ، ويشارك الإسقاط السياسى فى تحديد عملية تأسيس الدولة . وبدلاً من وجود صلة بسيطة بين الأنماط السابقة الوجود للثقافة والقوة تعد القومية أداة لتحديدها المتبادل وتحولها المشترك . وتدل بعض صيغ جيدنز على وعى بهذه الإشكالية وتفضيل إيجاد تعريف نفسى لها : «نقصد "بالقومية" ظاهرة نفسية فى المقام الأول - أى انتماء الأفراد لمجموعة من الرموز والمعتقدات التى تؤكد الجماعية بين أفراد نظام سياسى» (Giddens, 1985: 116). وعلى الرغم من الإشارة إلى الرموز الثقافية والنظم السياسية فإن أولية البعد النفسى مسلم بها، وهذا الموقف الاختزالى يتأكد من جديد بعد تغيير واضح فى الاتجاه . ويقدم جيدنز أربع تيمات ينبغى أن تكون لها أهمية أولية بالنسبة لنظريات القومية ، وهى الارتباط بالدولة القومية ، والسمات الإيديولوجية (التى تنسب إلى كل من السيطرة الطبقية و"تاريخية" المجتمعات الحديثة) أى "الاستخدام المنظم لتأمل التاريخ كوسيلة لتغيير التاريخ"

(Giddens, 1985: 212) ، والديناميات النفسية التى تتضح فى "عدد من المشاعر والمواقف ، والمضمون النمطى الخاص" (Giddens, 1985: 215-16) . ثم تختصر هذه القائمة فى تعريف آخر : «إن القومية هى الإدراك الثقافى للاستقلال ولازمة تصاحب تنسيق السلطة الإدارية فى إطار الدولة القومية المحدودة» (Giddens, 1985: 219) . والحديث عن "الإدراك" الثقافى لا عن "تفسير" ثقافى يعوق الجانب النفسى والثقافى ؛ والإشارة إلى "لازمة مصاحبة" بدلاً من "مشارك فى التحديد" يحد من تأثير الثقافة على المجال السياسى . والدور الأساسى للثقافة يزداد غموضًا بمحاولة تعريف الأمة من منظور موضوعى خالص بأنها "كيان كلى قائم داخل إقليم محدد بوضوح ويخضع لإدارة موحدة ينظمها كل من جهاز الدولة الداخلى وأجهزة الدول الأخرى" (Giddens, 1985: 116) . وهكذا فإن الموقف المتردد إزاء القومية والفشل فى استكشاف علاقتها بالأمة والدولة القومية يتصل باستخفاف أعم بالعوامل الثقافية .

تأويلات القومية

من ناحية أخرى فمن الكتابات الحديثة عن القومية ما يستهدى بإشارة صريحة إلى الحداثة باعتبارها السياق الملائم للتحليل . فيقول كل من إدوارد تيرياكيان ونيل نقيت إن إعادة صياغة مفهوم القومية يعد من أهم متطلبات التحليل المقارن للحداثة (Tiryakian and Nevitte, 1985) . وفى هذا الرؤية ، نجد أن فهم القومية يعرقله اهتمام مفرط بالنواحى الاقتصادية والتكنولوجية من عملية التحديث لدى الماركسيين وغير الماركسيين على السواء. إلا أن الموقف البديل يسفر عن نسخة مرنة من نفس الافتراضات الأساسية : «نحن نفهم بالحداثة مجموعة من عمليات التكيف التجديدية مع البيئة الاجتماعية والثقافية والنفسية التى تتخذها العناصر الاجتماعية الفاعلة عن طواعية» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 59) . وبذلك يتم الإبقاء على فكرة "التطوير التكيفى" باعتباره العنصر المحورى للتحديث وكاتجاه ثقافى يمكن للعناصر الاجتماعية الفاعلة أن تستوعبه. ونظراً لهذه الخلفية الفكرية يصبح السبب الأساسى لإبداء مزيد من الاهتمام بالقومية هو أهميتها فيما يتعلق بالتجديد السياسى ؛ وهكذا فإن الفشل فى الانفصال عن صورة حصينة للحداثة يضعف فرصة اتخاذ موقف جديد من القومية كما سنحاول أن نبين .

يحدد كل من تيرياكيان ونقيت لأنفسهما ثلاث مهمات متداخلة هى تحديد "السمات الاختيارية والدينامية" التى ينبغى أن يشملها مفهوم الأمة، وإيضاح العلاقة بين الأمة والدولة القومية ، وإيجاد علم جديد لدراسة نمطية القومية . وهى على المستويات الثلاثة جميعًا تدافع عن عودة إلى المفكرين الكلاسيكيين - خاصة مارسيل موس

وماكس ڤيبر -- كعلاج لأوجه النقص التى تشوب علم الاجتماع المعاصر. فيرجع الفضل لموس فى العديد من الشواهد الجوهرية: ما من معايير موضوعية للأممية يمكن فصلها عن تعريف الأمة المتواصل لذاتها؛ ومن منظور ارتقائى يمثل الشكل القومى للدمج الاجتماعى خطوة إلى ما وراء الجماعات القبَلية أو العرقية والامبراطوريات التقليدية؛ ومن ناحية أخرى يمكن التمييز بين حالات أكثر أو أقل توازنًا وحالات مثلى للدمج القومى ؛ وأخيراً فإن عملية التوحيد القومى تصل إلى ذروتها فى الدولة الديمقراطية الحديثة (أى أن الجنسية والمواطنة تكمل كل منهما الأخرى) [١] . وهناك تفسير أشد تبسيطاً لڤيبر يسلط الضوء فيه على التيمات التى يشترك فيها مع موس. فيبين أن التضامن القومى لا تحدده الشروط الموضوعية تمامًا مع أنه يتوقف عليها ، وأن النواحى الذاتية التعريف للأممية تتضح فى أجلى صورها فى السعى إلى التعبير السياسي: «إن الأمة تسعى أساسًا لنيل الاستقلال السياسى أو استرداده؛ والأمة فى الأصل جماعة سياسية وبالتالى فمفهوم الأمة يرتبط فى جوهره بمفهوم السلطة السياسية» (Tiryakian and Nevitte, 1985: 64) [٢] . والمزج بين موس وڤيبر يمهد الطريق لعودة إلى پارسنز. فإذا كانت الأممية مسألة تضامن واندماج ذاتى وليست تراكيب موضوعية يمكن إدراجها تحت تصنيف پارسنز للجماعة المجتمعية (Tiryakian and Nevitte, 1985: 67) وتدل الصلات الوثيقة بين الأمة والدولة على التداخل بين الجماعة المجتمعية ونظام الحكم. وقد يساعد هذا النوع من الفكر على تصحيح بعض أوجه الخلل فى التوازن فى تحليل پارسنز، إلا أنه لا يضع افتراضاته الأساسية موضع التمحيص .

إذا كان "إيجاد الثقافة والحفاظ عليها" (Tiryakian and Nevitte, 1985: 65) والسعى إلى الاستقلال السياسى من السمات الجوهرية للأمة وليست عمليات مستقلة تحتاج إلى مثال تنسيقى ، فإن إشكالية القومية تتبسط سلفًا. ويمكن تعريفها حينئذ بأنها "عرض المطالب باسم الأمة أو نيابة عنها" (Tiryakian and Nevitte, 1985: 67) وتصبح شبيهة بسائر القوى التى تساعد على دفع الحداثة من خلال فعل جماعى . والتنميط الذى يقوم على هذا الأساس يختزل إلى مجرد انقسام أولي. ومن أنواع القومية ما يربط الجماعة القومية بالمركز السياسى للدولة القومية، وهناك نوع آخر يتحيز للهامش ضد المركز (أو على الأقل ضد ممارسات الإقصاء من جانب الأخير) ؛ ويرجع التنوع الأكبر للنوع الثانى إلى نطاق أوسع من الاختيار بين المواقف الدفاعية والهجومية .

وهناك توتر مماثل – ولكنه أشد حدةً – بين إشكالية أعيد اكتشافها ونموذج تحليلي يميز كتاب *Nations and Nationalism* (الأمم والقومية) لجلنر. والهدف المنصوص عليه من هذا الكتاب هو وضع نظرية عن القومية «تجعلها ضرورة فى صورها العامة إن لم يكن فى تفصيلاتها» (Gellner, 1983: 129). ويتضح أن الضرورة المشار إليها هى مزيج من عناصر التحديد الوظيفية والتاريخية. ولكن فيما يتعلق بأهدافنا فى هذا المقام فإن تعريف جلنر المبدئى للقومية لا يقل أهمية عن استنتاجاته النظرية. فهو يبدأ بتحديد الجانب السياسي: إن الزعم بأن الدولة كوحدة سياسية ينبغى أن تتزامن مع الأمة كوحدة ثقافية هو أوضح تعبير عن القومية. أى أن القومية تفترض تفسيراً محدداً للسلطة السياسية ومكانتها فى الحياة الاجتماعية وتفرز أحاسيس وتوجهات تسهل الارتباط بالهياكل القائمة للسلطة أو تمنعها، وتساعد على قيام حركات تسعى لتطبيق مبادئها. ولما كانت الثقافة المشتركة شرطاً ضرورياً لوجود الجماعة القومية، فإن الفكرة المحورية للقومية يمكن فهمها بأنها «تعريف الوحدات السياسية من منظور الحدود الثقافية» (Gellner, 1983: 11). وعلى النقيض من الموقف الذى يؤيده ترياكيان ونقيت، فإن اندماج الوحدة الثقافية والسياسية – أو التحرك فى هذا الاتجاه على الأقل – ليس جزءاً من مفهوم الأمة. بل إن التقاء عمليتين مستقلتين – تأسيس الدولة وتكون الهويات القومية – هو هدف القومية وتحقيقها. ولما كان المشروع أو نتيجته لا يحددهما تاريخ الماضي، فإن تحليل القومية كقوة تاريخية مستقلة يصبح أهم من فهم ظاهرة الهوية القومية التى يفترض أنها أكثر أولية. «إن القومية هى التى تلد الأمم وليس العكس» (Gellner, 1983: 55). والقومية هى التى تضفى على الهوية الجماعية والتراث الثقافى "السمات الاختيارية" التى يبرزها ترياكيان ونقيت، ولا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بالتعبير عنهما سياسياً وفى نفس الوقت. وبعض الجماعات التى تتمتع بثقافة متميزة ومشتركة هى وحدها التى تنشأ كأمم بهذا المعنى الشديد التعقيد .

وإذا كان لابد من اعتبار القومية علاقة وثيقة وحديثة بين الثقافة والسلطة، فلابد من اختبار القطبين وتمحيص الإمكانات الكامنة فى بنيتيهما. إلا أن جلنر لا يتبع هذا السبيل. فإيضاحه لمفهوم الثقافة لا يذهب إلى ما هو أبعد من الإشارة إلى «نسق أفكار وعلامات وارتباطات وسبل سلوك وتواصل» (Gellner, 1983: 7) والفرضية الأشد تحديداً والتى ترى أن الاختلاف فى اللغة يستتبع اختلافاً فى الثقافة فى حين أن التجانس اللغوى لا يحول دون المزيد من التباين الثقافي. أما بالنسبة لإشكالية الدولة فإن التعريف الفيبرى الشهير يحظى بالقبول كمنطلق مع بعض التعديلات. وينبغى رؤية احتكار العنف المشروع بصورة أوضح باعتباره إحدى سمات الدولة الغربية الحديثة

لا سمة عالمية؛ إنها جزء وشرط عام للتقسيم المعقد للعمل ؛ وفى النهاية ، هناك احتكار أهم ينبغى إضافته ، ألا وهو احتكار التعليم المشروع . وليست هناك مناقشة للمفهوم الأشمل للسلطة .

هذا التجاهل الواضح هو بالطبع نتيجة منطقية لنظرية جلنر عن القومية. و"الأشكال العامة" الضرورية التى يشير إليها ليست ناتجة عن أية اتجاهات جوهرية أو علاقات متداخلة أصيلة بين الثقافة والسياسة ؛ بل تحددها وتفرضها التطورات التى تطرأ على المجال الاقتصادى والتكنولوجى . ومفتاح القومية نجده فى ديناميات المجتمع الصناعى ومتطلباته. «موجز القول إن العلاقة التبادلية بين الثقافة الحديثة والدولة شىء جديد تمامًا وينبع حتمًا من متطلبات الاقتصاد الحديث» (Gellner, 1983: 140) . والأخير «يتوقف على الحركة والتواصل بين الأفراد على مستوى لا يتحقق إلا إذا جمعت بين هؤلاء الأفراد ثقافة رفيعة وثقافة رفيعة واحدة» (1983: 140). وأى تقسيم عمل شامل ودائم التغير لا يعمل بدون وسيلة ثقافية كافية للتفاعل؛ ولضمان التوحيد القياسى واندماج النمط الثقافى لابد من وجود دولة مركزية؛ إلا أن الدولة أيضًا تعتمد على السياق الثقافى الذى يفرز الالتزام والانتماء اللازمين من جانب مواطنيها .

لكن هذه الصورة الوظيفية للحداثة لا تفسر السبب فى أن الحاجة إلى شكل جديد من الاندماج الثقافى كان ينبغى أن تؤدى إلى نمو القومية. والمنطق الوظيفى يعمل فى سياق تاريخى يحدده؛ «عالم ورث كلاً من الوحدات السياسية والثقافات، سواء الرفيعة أو الدنيا ، عن عصر سابق» (Gellner, 1983: 52) . ويتم التقدم نحو التجانس الثقافى على أساس وحدات مركبة تكونت سلفًا وبحيث يؤدى دمج وحدات أكبر وأكثر اندماجًا إلى خلق عقبات جديدة أمام التجانس العالمي. وهناك المزيد مما يؤخذ على آراء جلنر. فلما كان يعرّف القومية كوحدة مرغوبة من الوحدات الثقافية والسياسية وجهد لتحقيقها ، فهو لا يبدى نفس القدر من الاهتمام بذلك النوع من الوحدة الذى ينمو من انتشار تدريجى ثم يفرز القومية وليس العكس. وفى حالة أقدم الدول القومية هناك عملية توحيد ثقافى – محدودة ولكنها أصيلة – واكبت مركزية السلطة وبالتالى أوجدت أساسًا يمكن أن تنمو عليه علاقة أوثق بين الثقافة والسلطة. أما نقطة انطلاق جلنر فهى التوتر بين الحاجة الاجتماعية الجديدة للتجانس والعقبات التاريخية التى تحول دونه ؛ وإذا عانت هذا التوتر فئات اجتماعية معينة فالقومية هى رد الفعل المنطقي. ومن بين المواقف من هذا النوع يشير جلنر إلى ثلاثة أنماط مرتدة من الصراع تحددها العلاقة بين ثلاثة من عناصر المجتمع الصناعى وهى القوة والتعليم والثقافة المشتركة (رأس المال، وهو "تصنيف مبالغ فى تقديره" حسب قول جلنر، يتبع موارد التعليم) . وإذا ارتبط احتكار السلطة باحتكار الثقافة الرفيعة وحرمان المهمشين من التعليم فإن النتيجة

هى ما يسميه جلنر "النمط الهابسبورجى الكلاسيكى من القومية"؛ وإذا افتقرت ثقافة رفيعة مشتركة ذات معايير تعليمية مرتفعة نسبياً إلى الوحدة السياسية وتم تهميشها بهذا المعنى فى سائر الوحدات الثقافية، فإن محاولة تصحيح الخلل تؤدى إلى نشأة "نزعة قومية وحدوية" من النوع الألمانى أو الإيطالي؛ وأخيراً هناك "قومية الشتات" الخاصة بالجماعات المتميزة ثقافياً والمتخصصة اقتصادياً والمحظور عليها الوصول إلى السلطة السياسية ولكنها مشتتة عبر الحدود السياسية (اليونانيون والأرمن هم أبرز الحالات فى هذا الصدد) .

كان المثال الكلاسيكى للنسخة الغربية وبداية انتشارها عالمياً عند العديد من مؤرخى القومية الأوائل هو النوع الجديد من الوعى القومى الذى نضج فى الثورة الفرنسية ومن خلالها: «إنها اللحظة التى تريد فيها الأمة التى توقفت عن الاعتماد على الدولة التى أوجدتها أن تجعل الدولة تعتمد عليها» (Morin, 1984: 130). والتنميط عند جلنر يربط النموذج الغربى بألمانيا وإيطاليا وليس بفرنسا. وهناك تحول مماثل فى مناقشته لقومية هابسبورج. وكلما ازداد الوصف واقعية زادت ملاءمته لجنوب شرق أوربا أكثر من ملاءمته لقوميتى التشيك أو المجر. وبعيداً عن صعوبة تفسير الحالتين الأخيرتين من منظور الفئات المقهورة التى تكافح من أجل نيل التعليم والسلطة، هناك جانب أكثر تحديداً يغفله جلنر فى مناقشته، وهو الإشارة إلى الدول الأسبق التى فقدت استقلالها - بعد تطور معقد وأصيل - لكنها احتفظت باستمرارية نمطية فى إطار امبراطورية هابسبورج . وفى كلتا الحالتين ورثت القومية الحديثة إشكالية الدول التى كانت تتميز بالتوترات بين بنية متعددة القوميات وعنصر عرقى سائد، ولكن بسبل شتى وبنتائج متباينة. والفشل فى الحكم على هذا النمط الأوربى المركزى يعكس نفس الخلل الفكرى الذى يعكسه إهمال النموذج التحليلى الفرنسى والنموذج التفسيرى لجلنر لا مكان فيه لعملية تأسيس الدولة كمتغير مستقل يتبع منطقه الخاص ويعمل بصورة جيدة قبل الانتقال إلى المجتمع الصناعى . وفى الصورة الوظيفية للحداثة لا تبدو الدولة إلا كتتمة لتقسيم العمل وخلفية لأداته الثقافية. وبذلك يتم الحط من شأن أحد العناصر التحديدية الحاسمة للعالم الحديث وتفاعله مع سائر القوى التاريخية، فيصعب تقويم أهميته بالنسبة لتطور القومية عامة وتأثيرها على بعض أنواع القومية تقويماً صحيحاً .

ومع أن جلنر لديه مما يقوله عن الشروط الثقافية للقومية ما يزيد عما فى جعبته عن الشروط السياسية، فإنه يتوصل إلى نتائج اختزالية مماثلة. فالتنميط عنده لا يركز إلا على العلاقات المتداخلة بين الاختلافات الثقافية والتفاوت فى الحصول على التعليم والوصول إلى السلطة. وعلى هذا المستوى، تكون مضامين الأنماط الثقافية المحددة غير ذات صلة بإشكالية القومية. وليس ثمة صلة ثابتة بين "تنويعات التجربة القومية" وتنوع

التجارب والتفسيرات التقليدية للهوية. ويسلط جون آرمسترونج فى كتابه المهم عن "الأمم قبل القومية" (Armstrong, 1982) الضوء على قوة الخلفية التقليدية وتعقيدها؛ ومن النقاط الأخرى فى هذا الصدد تحليل جلنر للإسلام "أشد الديانات التوحيدية احتجاجًا" (Gellner, 1983: 79) ودوره الشديد التميز فى القومية الحديثة، إلا أن مناقشته له لا تدخل ضمن نظريته العامة. وهناك نتيجة أخرى لقرار الانفصال عن المضامين الثقافية ينبغى الإشارة إليها بإيجاز. فالاندماج القومى للثقافة والسلطة يتفاعل مع سائر صور وتفسيرات السلطة التى تميز العالم الحديث أو تظل نشطة فيه، ولما كانت التجمعات الناتجة لا يمكن تحليلها دون السماح بدور للمضامين التفسيرية المتباينة، فإن هذا النوع من التفرقة مستبعد من التنميط عند جلنر. وتتوقف العلاقة بين القومية والديمقراطية إلى حد كبير على التفسيرات الثقافية للسلطة والتى تسود على كلا الجانبين؛ واللغة المجازية الأساسية لبعض القوميات تفضى فى قليل أو كثير إلى تخليد المشروعات الامبريالية أو إعادة تنشيطها، وأخيراً وليس آخر فقد ساعدت مختلف أنماط النزعة القومية على السيطرة الشمولية بسبل شتى . ويتطلع جلنر لتطوير نظرية عامة عن القومية، وهو يرفض صراحة أن يركز اهتمامه على التفسير التاريخى لأشد أشكالها تطرفًا، ولكن على الرغم من أن تحول القومية إلى فاشية لم يحدث إلا فى ظل ظروف شديدة الخصوصية ، فإن تأثيرها على العالم الحديث بلغ حد ضرورة اشتمال النظرية العامة على تحليل لشروطها .

وهكذا فهناك خطوة أولى واعدة، وهى موقع القومية فى مجال العلاقات بين الثقافة والسلطة، طغت عليها التصورات الوظيفية المسبقة والإطار التصنيفى الذى تنعكس عليه. وأية محاولة لمواصلة النقاش الأولى على أسس غير وظيفية ستؤدى إلى تأكيد شديد على استقلالية كل من السياسة والثقافة. ومع ذلك فهناك سبب بديهى للبدء بالثقافة؛ فالقومية تعرّف السلطة وتبررها من منظور الثقافة لا العكس، وحتى النظرية التى تسعى لحل لغز هذا الادعاء لابد أن تدخل فى اشتباك معه. ويبين أحدث أعمال أنتونى سميث عن الأمم والقومية بعضًا من النتائج التى تترتب على هذا الموقف. فمن السهل إيضاح أن القومية كحركة وإيديولوجيا تعتمد على الأمة ككيان ثقافي، ومع أن الأخيرة قد تستسلم لاستراتيجيات المناورة والتعبئة فهى أيضًا تضع حدوداً لها. والأهم أن الأمة تفترض شكلاً أقدم من الهوية الجماعية وتظل تعتمد عليه : «إن الأمم الحديثة ليست"حديثة" بالدرجة التى يوحى لنا بها الحداثيون. فلو كانت كذلك لما ظلت باقية» ؛ أى أنها «تتطلب مراكز عرقية لكى يكتب لها البقاء» (Smith, 1986: 212) . ولما كانت تجربة الماضى أو الحاضر لا تفترض أن الأمم الحديثة يمكن أن تتجاوز الجانب العرقى (كما يؤكد سميث بحق، ولا شك أن حالة الولايات المتحدة ليست مثالاً مضاداً) ، فإن

أولى المهام التى تواجه أية نظرية عن القومية هى إيضاح مفهوم "الجماعة العرقية" ethnie حسب تعبير سميث. ومع أن سميث لا يستخدم هذا التعبير فإن تحليله يمكن إيجازه من منظور تناقض ظاهرى مزدوج للعرقية. فمن ناحية، تتجاوز الجماعة العرقية صلة القربي، ولكنها لا تتمكن من ذلك إلا بتعميمها وتصعيدها من خلال خرافة وحدة الأصل والإحساس بالتضامن. ومن ناحية أخري، فالعلاقة المزدوجة بالنموذج الثقافى لصلة القربى تقوم على مجموعة من العوامل أبرزها التاريخ المشترك والثقافة المشتركة المتميزة والانتماء إلى إقليم جغرافى بعينه. وعلى الرغم من تفاوت وزنها النسبى فإن أى تحليل مقارن للبقاء العرقى لا يدع مجالاً للشك فى خصوصية مكانة الدين. ولمزيد من الدقة، فانتماء جماعة عرقية لديانة تؤمن بفكرة الخلاص هو الذى يضمن لها البقاء بصورة أكبر من غيرها. وهناك طرق متعددة لتحييد التوتر بين الانغلاق المحلى للجماعة العرقية والقوة العالمية للدين. ولكن من الممكن وصف الصلابة الواضحة لرباط العرق وقدرته على البقاء بأنها البنية الفوقية لأساس أكثر إشكالية – موقف وسط بين صلة القربى والدين يعتمد عليهما معًا وعلى القدرة على إخضاعهما للضرورة العرقية .

والتأكيد على حتمية الأسس العرقية لا يعنى إنكار الجدة على الدول الحديثة. فيفسر سميث تأسيس الدول بأنه يمثل رد فعل "للثورة الثلاثية" – الدمج الاقتصادى والتحكم الإدارى والتنسيق الثقافى – التى تميز ظهور الحداثة. وهناك تأثير مزدوج لهذا التغير الهيكلى العالمى على المركز العرقى . فهو من ناحية يخضع لأشكال جديدة من الدمج الاجتماعي؛ فتتحول الأمة إلى «وحدة مركزية مسيسة إقليميًا وموحدة تشريعياً واقتصادياً تساعد على تماسكها رؤية وإيديولوجيا مدنية مشتركة» (Smith, 1986: 152). ومن ناحية أخرى فاندماج هذه المستجدات واستقرارها مستحيل بدون مشاركة نشطة من جانب الجماعة العرقية: «لابد للأمة أن تتخذ بعض سمات الجماعة العرقية القائم سلفًا وتتمثل العديد من خرافاته وذكرياته ورموزه أو تبتكر مثلها لنفسها» (Smith, 1986: 152). وبذلك فالعنصران "المدني" و"العرقي" يعتمد كل منهما على الآخر وكلاهما جانبان جوهريان فى الدولة الحديثة، إلا أنهما يؤديان أيضًا إلى ظهور تعريفات متعارضة للأممية وأنواع القومية (والقومية فى هذه الرؤية هى التعبير النظرى والتطبيقى لعملية تؤدى إلى تأسيس الدول). وكان النموذج المدنى للدولة ابتكاراً غربيًا وانتشاره على مستوى عالمى يشبه انتشار بعض نواتج الحضارة الغربية الأخري، إلا أن العنصر العرقى ترك بصمته أيضًا على أقدم الدول الغربية ولو أنه ازداد وضوحًا فى المراحل اللاحقة من التطور وفى بقاع أخرى من العالم (٣) .

والنقطة التى يدور حولها نقاش سميث واضحة فى صياغتها ومقنعة فى عرضها ، فهو يرى أن تأسيس الدول ليس مجرد جزء من عملية التحديث ؛ بل تسهم فى تحديدها

السوابق العرقية ، بل إن الأخيرة قد تدخل فى صراع مع العوامل الحديثة الأكثر تميزاً . أما مسألة كيفية ارتباط هذا الرأى بنظرية أكثر شمولاً عن الحداثة فتظل معلقة . وعند هذه النقطة يعود سميث إلى منظور وظيفي؛ فنموذجه التفسيرى يرتكز على الزعم بأن الثورة الثلاثية جعلت تأسيس الدول أمراً "مرغوباً" (Smith, 1986: 131). ولكل من المكونات التقليدية والحديثة للأممية وظائف تكاملية تؤديها، وتنشيطها المتزامن استجابة للاحتياجات المجتمعية هو الذى أثار التوتر بينها. وهذا التأكيد الجديد على الصورة الوظيفية للحداثة يمنع سميث من توجيه نقاشه وجهة أخري. فإذا لم يتسن فهم الدولة والقومية إلا كمزائج متغيرة من العناصر الحديثة وقبل الحديثة، فإن هذا قد يكون حالة خاصة وشديدة الوضوح لنمط أعم، وهو الحضور الدائم والأساسى للتراث داخل الحداثة. أي أننا قد نحاول الاستعانة بإشكالية الدول والقومية كمفتاح جديد لتفسير الحداثة بدلاً من إخضاعها لنموذج قائم سلفاً. وهى فرضية قد تلقى المزيد من القبول إذا ربطناها ببعض النقاط المحورية الأخرى من النقاش .

مؤشرات إلى بديل

إن النظريات الثلاث المشار إليها كلها كما حاولنا أن نبين معرضة لنفس الاعتراض، فالإحجام عن الارتياب فى صورة متلقاة عن الحداثة يحد من مداها التفسيرى والتأويلى . ومن ناحية أخرى ، فإن كلاً منها ترتكز على فكرة معينة تصلح لاستخدامات أخرى . وقد وجه ترياكيان ونقيت الانتباه إلى الخواص الاندماجية للدولة؛ فإذا أردنا أن نتفادى تحويلها إلى "جماعة مجتمعية" وبالتالى دمجها مع مركز اندماجى للمجتمع عامة ، فإننا نحتاج إلى تحليل مقارن للتناقضات والصلات بين الدولة وسائر أشكال الاندماج. ويفسر جلنر القومية بأنها حلقة وصل جديدة ومتميزة بين الثقافة والسلطة؛ فعلى الرغم من أن الدولة تمثل القطب الثقافى للصلة بينهما فإن تأسيسها يقتضى القطب السياسى ضمناً أيضاً . وهذا الاتجاه الفكرى يمكن مواصلته بصورة أكثر فعالية إذا لم يتداع عنصراً التحديد الثقافى والسياسى للحداثة إلى تقسيم العمل وتنظيمه. وأخيراً فإن تناول سميث للصلة بين الجماعة العرقية والدول يلقى الضوء على كل من الحاجة إلى إعادة نظر عامة فى التفرقة بين التراث والحداثة واستحالة معالجة هذه المشكلة فى إطار وظيفى .

ولكن كما ذكرنا فى القسم الأول من المقال، فالنظريات الراهنة عن الحداثة تتميز بعدم الاهتمام الكافى بالقومية. من ثم فليس ثم إطار فكرى جاهز للاتجاهات الثلاثة المقترحة للبحث. إلا أنه بإمكاننا أن نحاول إرجاعها لبعض التحولات والتوجهات الملحوظة فى التاريخ الحديث للنظرية الاجتماعية. ومن هذا المنطلق فالاقتراحات المطروحة لإيجاد صور جديدة للحداثة تعد أقل أهمية من الاتجاه العام الذى يشير إليه

الخروج عن الاتجاه القديم ؛ فمما لا شك فيه أن الأول ستبطله نماذج أشد تعقيداً، فى حين أن الأخير يعد منظوراً بعيد المدى لايزال فى حاجة إلى تبلور كامل . وإذا بحثنا عن قاسم مشترك بين التوجهات الجديدة إزاء مسألة الحداثة، تبرز أمامنا ثلاثة تغيرات مهمة - متداخلة من حيث المبدأ ولكنها تتفاوت من ناحية التطور، ومنعزلة من ناحية التطبيق أحياناً. ومن المناسب فى هذا المقام أن نصفها بأنها العولمة والتعددية والنسبية. ولا مجال فى هذا المقال للتناول المفصل للسوابق فى النظرية الكلاسيكية أو النواحى الجديدة التى تضيفها التحليلات الحديثة . لذا فسنقتصر على تقديم إيضاح مختصر للمفاهيم الثلاثة .

١ - يمكن استخدام مصطلح العولمة فى الإشارة إلى عملية تاريخية وإلى التغير الفكرى الذى تنعكس عليه. فالعولمة بأوسع معانيها هى "بلورة العالم كله فى مكان واحد" (Robertson, 1987a: 38) وهى نشأة "حالة إنسانية عالمية" (Robertson, 1987b: 23). إلا أن تفسير العملية ثبت أنه عرضة للاختزال مثله فى ذلك كمثل النظريات التى تم توفيقها عن وعى أو عن غير وعى مع الأفق المحدود للدولة القومية. وهكذا فإن نظرية العولمة لاتزال تتولى مهمة تجاوز الرؤى الجزئية وبناء إطار مرجعى يتفق والوصف المختصر الذى ورد هنا. وفى هذا السياق، ربما أمكن نظرية النسق العالمى حالة خاصة من نظرية العولمة، ولكنها لاتزال تشكل تحدياً للنسخ الأقل تطوراً. وقد أدى إسهام ڤالرشتاين الفكرى إلى تحول منتظم للرؤية الماركسية يحتاج إلى توفيق مع المتغيرات الدوركهايمية المحدثة أو الڤيبرية الجديدة لنظرية العولمة .

٢ - المقصود بالتعددية تزايد الوعى بعناصر عديدة متداخلة ولكنها لا تختزل للحداثة وبالتناقضات والتوترات بينها. والإشارة التاريخية هنا إلى تعددية كانت دائماً من مكونات العالم الحديث ولو أنها تعرضت مؤقتاً لبعض التشوش من قبل النظريات ذات البعد الواحد، وفى الوقت نفسه إلى مختلف العمليات التى غيرت المجموعة الأصلية. ولا يكفى أن نجمع سمات الحالة الحديثة ومعاييرها أو عملية التحديث؛ فالخطوة الحاسمة هى فكرة "المنطقيات" المختلفة، أى أنماط العلاقات الأساسية والتطورات البعيدة المدى التى يمكن أن تدخل فى صراع مع بعضها البعض وتؤدى إلى نماذج تحليلية متباينة أو شاملة للحداثة. ويمكن النظر إلى كل من تفرقة هابرماس بين النسق وعالم الحياة (بأنماط العقلانية الخاص بكل منهما) والنموذج الثلاثى الأبعاد الذى طرحه فيبر وهيلر ، باعتبارهما خطوتين فى هذا الاتجاه ، ولكن يمكن نقدهما أيضاً من منطلق تعددية أشد راديكالية . ويعد تجاهل القومية إحدى النتائج العديدة المترتبة على الإغلاق المبتسر للمخطط الفكرى .

٣ - أى تحليل من زاوية الجوانب المختلفة والعلاقات المتغيرة بينها يؤدى بالضرورة إلى نسبية صورة الحداثة لا بمعنى أنها تلغى فكرة وجود مشروع موحد أو نموذج تحليلى وحسب، بل أيضًا وهو الأهم بسبب النتائج المترتبة على التفرقة بين التراث والحداثة . فإذا استسلمت بنية الحداثة للتنويعات التى تتوقف على السياق التاريخى ، فهى معرضة بنفس المنطق لتحديد جزئى من جانب الخلفية التقليدية. وهكذا فإن تنوع المواريث الثقافية ينعكس على أوضاع الحداثة وكذلك على الطرق المؤدية إليها. وليس معنى هذا أن الوحدة التى لم يعد يمكن ضمانها بفكرة عن الحداثة أو بمشروع لها تعود على مستوى مواريث معينة. والحال فى الغالب أن التوترات والصراعات الداخلية فى التراث تنشط من جديد فى سياق جديد. وينبغى اعتبار التوفيق بين التراث والحداثة مادة لمزيد من التغيرات وليس نموذجًا ثابتًا (تعد التحولات التى شهدها المجتمع اليابانى بعد اقتحامه للحداثة مثالاً فريداً على ذلك) . والتوسعات النظرية لهذه الرؤية الجديدة لا تقل تباينًا عن نظيرتها فى الرؤيتين الأخريين. فعلى أحد طرفى الصورة، يقترح آيزنشتات S. N. Eisenstadt إعادة تعريف النموذج التحليلى الغربى للحداثة باعتباره "تراثًا مجيداً" يضارع الأديان العالمية ويفسر المتغيرات غير الغربية من زاوية عمليات الدمج والصراعات مع المواريث الأخرى . وعلى الطرف الآخر، يذهب آلن تورين Alain Touraine إلى أن كل المجتمعات الحديثة مزيج من البنى الحديثة وعمليات التحديث، وأن العنصر الثانى لا يستدل عليه من العنصر الأول ؛ فليس ثم تكشف باطنى للحداثة ، بل أشكال متغيرة من الاعتماد على أسس التطور وقواه اللا حديثة .

وهناك بعض حلقات الوصل الواضحة بين هذه الرؤى وتفسيرات القومية تمت مناقشتها فى القسم الثانى من هذا المقال. ولابد من تخفيف التأكيد على الاندماج القومى فى ضوء نظرية العولمة؛ ففى سياق الموقف العالمي، تتقاطع الأمة والدولة القومية وتتصارعان مع سائر أشكال الدمج . وإذا كانت القومية (كما يشير جلنر) حلقة وصل بين عمليات منفصلة مبدئيًا ومستقلة فى جوهرها فى المجال الثقافى والسياسى ، فهناك خطوة أولى نحو تعددية الصورة الكلية للحداثة. وأخيراً فإذا كان وجود أساس قبل حديث (كالجماعة العرقية عند سميث) يعد جوهريًا بالنسبة لحداثة الأمم نفسها، فإن هذا الاستنتاج يثير المزيد من التساؤلات حول التفرقة بين التراث والحداثة. ولكن من ناحية أخرى فالصلات بين الرؤى النظرية أشد تعقيداً وأبعد مدى من أن تستخدم كل على حدة فى علاقة بتيمات محددة. فكل منها فى حاجة إلى المزيد من الإيضاح فى ضوء الصلات الأخري. وتقوم نظرية العولمة بتحديد الإطار الذى ينبغى وضع الموقفين الآخرين فيه ؛ والعكس ، فالتعددية والنسبية عنصرا مقاومة ضد النماذج المبسطة للوحدة العالمية .

وهذا الاعتماد المتبادل معترف به إلى حد ما . فنظرية العولمة عند روبرتسن منفتحة من حيث المبدأ أمام الرؤيتين الأخريين : «فالإصرار على التغاير والتنوع فى عالم يزداد عولمة كما ذكرنا يعد جزءاً مكملاً من نظرية العولمة» (Robertson, 1987b: 22) . وقد ينطبق ذلك على التغاير الفعلى للعالم الحديث بقدر ما ينطبق على التنوع الإضافى المستمد من الخلفيات الحضارية المختلفة . إلا أن التوفيق الأكثر واقعية ليس إلا محصلة لحوار أكثر صراحة مع النظريات التى تعطى الأولوية القصوى للتعددية أو النسبية ، ومن صيغ نظرية العولمة ما يوحى برؤية أضيق نطاقًا لهذه المهمة . والإشارات إلى «مكان واحد ذى خواص موحدة» «يعامل من زاوية ما يعرف باسم "نظرية اختيارية للنسق العالمى"» والتى تشمل «مشكلة النظام العالمى بالإضافة إلى البرنامج القديم للنظام الاجتماعى والمجتمعى أو ربما بدلاً منه» (Robertson, 1985: 103) تدل بصورة مؤكدة على أن موقف پارسونى محول من مجتمع منعزل بصورة مصطنعة وموحد مع الحالة العالمية . وإذا سلمنا بأن نظريات كل من المجتمع والحداثة ابتعدت – نتيجة لاتجاهى التعددية والنسبية – عن نماذج الانغلاق المنتظم ، فإن فرضيات نظرية العولمة لابد أن يعاد النظر فيها فى ضوء هذه التطورات . ويحاول بعض أنصار التعددية والنسبية أن يربطوا فرضياتهم بالسياق الدولى ، ولكنهم يضلون عن المنظور المحدد للعولمة . فيذهب آيزنشتات مثلاً إلى أن المستويات المتعددة للتفاعل بين الحضارات يؤدى إلى العديد من الأنساق العالمية (اقتصادية وسياسية وإيديولوجية) ، إلا أن طبيعة الإطار العالمى الذى تتفاعل فيه يظل مبهماً .

وعلى الرغم من نقاط الالتقاء الضمنية فإن الإشكالية الناشئة تظل مفتتة، وقد يساعد إلقاء نظرة عن كثب على بعض الآراء الكلاسيكية على سد الفجوة. فكما سنحاول أن نبين فى القسم التالي، فإن إسهام ماكس ڤيبر الفكرى – وعلى الرغم من إهماله الواضح للعولمة – يمكن الاستعانة به كدليل إلى مزيج من الرؤى الثلاث .

وكل هذه الرؤى حيوية لبناء الصورتين بعد الوظيفيتين للمجتمع والحداثة. وقد أوضح نقاد النزعة الوظيفية أن نماذجها الثابتة (التقليدية على الأقل، أى نماذج ما قبل لومان) هى تصورات مثالية لوحدات اجتماعية ذات حدود محددة كالدولة القومية . وهذه الأخيرة أشكال ثانوية فرضت على مجال اجتماعى أكثر تعقيداً وانفتاحًا . والعولمة والتعددية والنسبية توجهات مكملة للبنية الحديثة لهذا المجال . ولا مجال فى هذا المقال لعرض تحليل مفصل للصلات بينها ؛ وسنركز فى المناقشة التالية على المنظور الأول ونتعامل مع المنظورين الآخرين كجزءين تابعين له . وهناك مبررات لترجيح التعددية أو النسبية. أما فيما يتعلق بالأمم والقومية فهناك أسباب تبرر التوجه الحالى ؛ فبقدر ما تواجه نظرية العولمة الظاهرة القومية بنمط أشمل ويختلف من حيث الكيف للاندماج ، فإنها تشكل تحدياً راديكالياً للرؤية التقليدية .

العولمة والتيارات المضادة لها

ليست هناك نظرية عن القومية تتجاهل الخواص الاندماجية للأمة أو دورها فى عملية التحديث، ولكن ثبت أن الاعتراف بأهميتها أيسر من وضعها فى سياق مناسب . وقد سبق التلميح إلى بعض العقبات الفكرية فى هذا الصدد. فتأثيرات "الإقناع الوظيفى" (J. Alexander) التى يتردد منظرو القومية المعاصرون فى الخروج عليها عندما يرفضون نسخها التصنيفية تعد واضحة وبعيدة المدى فى الوقت نفسه. وهى فى المثال الأخير تخضع العلاقات الاندماجية للعلاقات الذرائعية؛ وتتوقف تفاصيل الارتباط على المفاهيم العامة التى يترجم إليها المنظور الذرائعى وبصورة مباشرة على أولية التكاثر أو التكيف . وإذا تم التأكيد على المنطق المتميز للاندماج بصورة أقوى (ضد وجهة النظر العامة أو فى إطار نسخة مرنة منها) فإن تميز الاندماج القومى تطغى عليه مبادئ أعم. ويعد الموقف البارسونى الذى تبناه ترياكيان ونقيت مثالاً جيداً على ذلك. وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التحول من الخاص إلى العام. فالدولة القومية كما يشير العديد من نقاد التراث السسيولوجى (وعلى رأسهم إلياس وجيدنز وتورين) باعتبارها التعبير السياسى عن الأمة هى الواقع التاريخى وراء المفهوم الأكثر أو أقل إحكامًا للمجتمع. وبالتالى فالسمات الخاصة للاندماج القومى تتصعد إلى نموذج عام من الاندماج الاجتماعى بصورة أكثر انتظامًا من أن تتخذ موضوعًا فى حد ذاتها؛ والعكس صحيح، فالنظرية العامة للاندماج الاجتماعى قد سيطرت عليها الحالة الخاصة للدولة القومية الحديثة بدرجة تجعل من الصعب أن ينمو منظور مقارن أصيل . أى أن الدولة القومية يفترضها التراث الاجتماعى ويضفى عليها قدراً من الجلال . ولا ينطبق هذا على المهتمين بالاندماج الاجتماعى أو من على وعى بالدولة القومية كوعاء للحداثة وحدهم. فتفسير بلوم لماركس (Solomon Bloom, 1941) يبين مدى تسليم ماركس بالسياق القومى والدولى (الأخير بالمعنى الحرفى للتفاعل بين الأمم والدول القومية) باعتبارها خلفية للصراعات الطبقية والتطور الرأسمالى .

إلا أن صورة "عالم الأمم" التى يوجز بلوم فيها هذا البعد الضمنى لنظرية ماركس لها دلالة أخرى أهم. فالأمم والدول القومية لا تقتصر على التفاعل مع بعضها البعض؛ بل تشكل فى ظل الظروف الحديثة عالمًا، أى سياقًا عالميًا بعمليات الاندماج وآلياته الخاصة بها. وهكذا فإن الشكل القومى للاندماج يتطور ويعمل فى صلة وثيقة وفى صراع حاد فى قليل أو كثير مع الشكل العالمى. وهو ما يعيدنا إلى نظرية العولمة وخطة بحثها . ولفهم صلتها بتحليل القومية لابد من الأخذ فى الاعتبار أن العولمة ليست مرادفًا للتجانس (وهو ما لا يعنى أنها لا تشمل عمليات تجانس جزئية) . بل ينبغى اعتبارها إطارًا جديدًا للتمييز . ويؤكد روبرتسن على الحاجة إلى «ضم الأفراد والمجتمعات

والعلاقات بين المجتمعات والبشرية باعتبارهم العناصر المعاصرة الرئيسية للحالة الإنسانية العالمية أو أبعادها» (Robertson, 1987b: 23) ويوجه النظر إلى «التثبيت العالمى لهويات معينة» (1987b: 21) وهو ما يشكل جزءاً من عملية العولمة ككل. ومن بين الهويات التى يدعمها السياق العالمى ويوجهها بهذا الشكل تعقيدات الحضارة وتراثها .

ويمكننا الآن أن نحدد دور نظرية العولمة فى فهم الأمم والقومية بصورة أدق. فمن ناحية، نجد أن التأثير التمييزى للعولمة يدعم الهويات القومية والجماعات والتصورات أو ينشطها. وهذه العملية - التمييز القومى باعتباره الجانب الآخر من إيجاد مجتمع عالمى - لم تمر دون أن تلاحظ بالطبع. فالتوجهات الماركسية الأكثر حساسية (انظر Bauer, 1924) تلقى بعض الضوء عليها؛ وعلى الرغم من مقدماتها المنطقية الوظيفية فإن نفس الشيء ينطبق على تحليل جلنر. إلا أن نظرية العولمة قد تربط مثل هذه الشواهد بإطار أكثر وضوحاً وكفاءة. ومن ناحية أخري، فالمستوى القومى للاندماج يكمل المستوى العالمى ويحدده ويعمل ضده. وفي "عالم الأمم" تبدأ الأمم فى التحول إلى عوالم فى حد ذاتها، وهى فى ذلك تواجه أيضاً مهمة التوافق مع سائر اتجاهات التمييز التى هى جزء لا يتجزأ من الحالة العالمية. ويتم تحليل ظاهرتى العولمة الفرعية أو المضادة التى ترتكز على الأمة والدولة القومية بصورة أقل دقة من الجانب الأول . والملحوظات الأولى ينبغى أن تقرأ كمحاولة لوضعها تبعاً لأهميتها النسبية .

إن نظريات الحالة العالمية تولى اهتمامها الأول إلى جانبيها الاقتصادى والسياسى ، أى الاقتصاد العالمى الرأسمالى وتدويل نسق الدولة الأوربى . وعلى كلا المستويين يمكن ربط الأمم والقومية بالسياق العالمى بثلاث طرق مختلفة . فبقدر ما يساعدان على دمج الوحدات التى تتكون منها وتمييزها، فمن الممكن معاملتهما كدعامتين وظيفيتين لتقسيم العمل الدولى (ڤالرشتاين) أو ناتجين ثانويين فرعيين للتنافس بين الدول (إلياس). إلا أن الموقف الوظيفى غير كافٍ حتى فى حدود هذه العلاقة. وقد تتحول الهويات القومية والرؤى القومية إلى منطلقٍ لتفسيرات متباينة للموقف العالمي؛ وهى إلى جانب المواريث الحضارية المختلفة والتيارات المتصارعة فى الثقافة الحديثة، تضفى على فردية عملية العولمة تعددية فى المعني. وهذا العامل دائماً ما يواكب إخضاع الوحدات القومية للمجال الاجتماعى الثقافى العالمى ، إلا أن تأثيره يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك كما تبين الحالتين الأخريين .

فمن ناحية ، نجد أن عودة المشروعات الامبريالية للظهور الدورى ونجاحها الجزئى لا يقل تميزاً فى التاريخ الحديث عن إيجاد النسقين الاقتصادى والسياسى العالميين . ويمكن اعتبار هذا الجزء من المجموعة الحديثة محاولة لإعادة فرض النمط على عملية

العولمة ، ولكن فى ظل ظروف حديثة . وهو ما يتضح فى حالة المشروعات الامبريالية التى نمت على أساس الدول القومية ؛ أما بالنسبة للامبراطوريات الملكية التى حاولت التكيف مع بيئة تاريخية جديدة ، فكانت قدرتها على تعبئة التيارات التاريخية أو عجزها عنها فى غاية الأهمية. فقد تغير العنصران الإمبريالى والقومى بسبب الصلة بينهما بالطبع . وإذا كان المدافعون عن إمبريالية القرن التاسع عشر قد استطاعوا وصفها بأنها نزعة وطنية أضيفت إليها مُثل عالمية ، فهناك قدر من الحقيقة فى ذلك الزعم ؛ فيبين الارتباط بالامبريالية أن القومية قد تؤدى إلى طموحات تتجاوز الدولة القومية ونسق الدول القومية أو تترجم إليها وأن التطورات فى هذا الاتجاه تضيف أبعاداً جديدة على مزيج التراث والحداثة . والعكس صحيح، فالتكيف مع عالم من الأمم يتطلب مواقف جديدة من التعريف الثقافى وإسباغ الشرعية على المشروعات الإمبريالية .

ومن ناحية أخري، فاللغة المجازية القومية وتجسيدها المؤسسى أيضًا قد تمثل أساسًا لاستراتيجيات الانسحاب من السياق العالمي. ومن أشد حقائق التاريخ الحديث مدعاة للجدل أن أهم المحاولات من هذا النوع ترتبط بالتحولات الثورية والإيديولوجيات العالمية. وكانت فكرة "الاشتراكية فى دولة واحدة" تعد خطوة حاسمة فى اتجاه دمج استراتيجية للتغير المنتظم مع استراتيجية للانسحاب والعزلة وفى اتجاه دمج مماثل للاشتراكية والقومية، ولكن نظراً للطبيعة الامبريالية للدولة التى ارتبطت بها لأول مرة كانت النتائج المحلية أقل وضوحًا عما أصبحت عليه فى بعض الحالات اللاحقة. وهكذا فإن دور الدول بعد الثورية فى "التثبيت العالمى للمحلية" يتمثل بصورة كافية فى كمبوديا وكوريا الشمالية وألبانيا . وتبين التجربة استحالة الانسحاب التام ولكنها أيضًا تبين إمكانية إحداث فصل حقيقى يكفى لإيجاد صيغة انكفائية للتطور وإضفاء قدر من القبول على وهم إيجاد عالم بديل .

وهكذا فإن علاقة الأمم والقومية بالخلفية العالمية تتسم بالتعقيد والغموض والتغير. ولكن لايزال هناك جانب آخر أقل وضوحًا لها. وقد يكون الخوض فى نص كلاسيكى يبدو لأول وهلة وكأنه لا علاقة له بنظرية العولمة هو أفضل السبل لإبراز هذا الجانب. ففى 'Science as a vocation' ("العلم كمهنة") يشبّه ماكس ڤيبر الصراع بين مختلف التوجهات القيمية بالتنافس بين الثقافات القومية (Weber, 1946: 129-56). ويمكن فهم رؤية تعددية غير قابلة للاختزال للتوجهات القيمية فى ضوء تحليل "النظم العالمية" التى تميل إلى التحول إلى أكوان مغلقة لها منطقها الكلى الخاص (Weber, 1946: 323-59)، إلا أن التشبيه المباشر بالثقافات القومية يعد أشد إلغازاً. وربما يسهل فهمه إذا افترضنا وجود مرجعية مشتركة وفى الوقت نفسه ضمنية للعولمة. ففى السياق العالمى نجد أن النظم العالمية – كنظم اقتصاد رأسمالى حديث مثلاً أو نظم

دول مستقلة ونظم دولة أو عقل ذرائعى إدراكى يقوم على افتراض القدرة على فهم العالم ومحاولة السيطرة المطلقة على الطبيعة - يمكن أن تفرز طموحات أبعد مدى وأن تصبح أكثر استقلالية عن بعضها البعض منها داخل حدود وحدات مجتمعية أضيق نطاقًا. ولكل منها أشكاله ومضامينه المتميزة للتدويل ؛ وتفسير ڤيبر يفترض هذا البعد ضمنيًا. وبقدر قابلية تطبيق مفهوم النسق العالمى على عملية العولمة فالإطار المرجعى المناسب هو تعددية فى الأنساق بدلاً من نسق واحد. ومن ناحية أخرى ، فالأمة واللغة المجازية القومية تستوعبان الأفق العالمى . فصورة الأمة ككل ثقافى قادر على فرض وحدة جديدة على "نظم الحياة" المختلفة هى رد فعل لعملية العولمة ومحاولة لتحييد الأخيرة، وتعددية رد فعل كهذا تشبه تعددية النظم. ولابد من فهم كل من اتجاهى التوحيد والتفتيت فى علاقته بالحالة الإنسانية العالمية .

وإذا كانت العولمة والتمييز مرتبطين فى صلة لا تنقطع ، فإن الرؤية الأولى من رؤانا النظرية الثلاث تؤدى إلى الثانية مباشرة. والاعتبارات المشار إليها تمس إشكالية التعددية بالفعل؛ فأية نظرية تسعى لربط الأمم والقومية بالحالة العالمية لابد أيضًا أن تضعهما فى مجال الحداثة المتعددة الأبعاد والاتجاهات. صحيح أن الأنماط القومية ومُثل الاندماج قد تضفى غموضًا على الصلات بين العولمة والتعددية، فهى تضفى قوة مضافة - حقيقية ومجازية على السواء - للحدود التى تحاول الوحدات الاجتماعية أن تفرضها على مجال اجتماعى عالمى وتعددى إلا أن هذا الدور المتميز يحتم النظر إلى الأمم والقومية فى علاقتها بسائر أبعاد الحداثة. وليست هذه مجرد مسألة تفاعلات بين قوى خارجية تبادلية. والأهم أن اللغة المجازية القومية وصورها القومية تنشأ من خلال الارتباط بالجوانب المختلفة الأخرى لسياق أعرض، والسبل المختلفة لهذا الارتباط تنعكس فى تعريفاتها الذاتية كما تنعكس فى تأثيراتها على الأنماط الكلية للحداثة. وأوضح حالة فى هذا الصدد هى الصلة بالدولة الحديثة؛ فالقومية تعرّف الأمة فى علاقتها بالدولة باعتبارها شكلاً مرغوبًا للتنظيم السياسى ، وحتى فى حالة القومية الثقافية الخالصة التى يفترض أنها قادرة على تجاوز التقسيمات السياسية فلابد للمشروع أن يتضمن حطًا صريحًا من قدر الدولة. وبعيدًا عن هذه النقطة المرجعية المحورية فإن أية نظرية عن القومية لابد أن تتعامل مع علاقات أكثر انتقائية ومرونة بسائر عناصر الحداثة. إلا أن التعريفات الثقافية للأمة لا تحدد موقعها فى ضوء سائر الدلالات الاجتماعية الثقافية؛ فمن الأدوار المهمة لتاريخ القومية ما يتكون من دمج الأمة ضمن التصنيفات التفسيرية الأخرى الأوضح فى تعريفها أو الموجهة لأغراض محددة. ويعد ربط المجد القومى بمشروع ثورى مثالاً على ذلك ؛ ومن الأمثلة الأخرى فكرة "دولة البروليتاريا" التى تضع الأمة محل الطبقة باعتبارها فاعل الفعل الجماعى ، ولكنها

تعتمد فى الوقت نفسه على فكرة الصراع الطبقى لتضفى الشرعية على التحول. وعلى مستوى مختلف وأقل إيديولوجية نجد أن الفكرة الحديثة عن الفردية تعمل كنموذج للظاهرة القومية. ويحاول المدافعون عن القومية دعم موقفهم بتشبيه تساوى الأمم فى الحقوق بحق تقرير المصير والاعتراف المتبادل باستقلالية الأفراد؛ وهناك صلة أوثق وفى الوقت نفسه أكثر تناقضاً يتصورها من يعتبرون القومية "ملكية روحية للفرد لا تنفصل عنه" ويستنتجون من ذلك "استحالة اتخاذ موقف أخلاقى من هذا الفرد دون إدراك وجود ما يعد مهماً بالنسبة له" (Solovyev in Kamenka, 1973: 9). وغالباً ما يهتدى أصحاب نظريات القومية بفكرة فحواها أن "الأمم هى الشخصيات المتحدة الكبرى فى التاريخ" وأن "الاختلافات فيما بينها من حيث الطابع والرؤية تعد من العوامل الرئيسية فى صياغة مسار الأحداث" (Kohn, 1946: 329). وقد صارت فكرة الطابع القومى منطلقاً لتحليل ماركسى متماسك عن المسألة القومية (Bauer, 1924). ومن ناحية أخرى فإن من يسعون لتحرير اللغة المجازية القومية من أغلال قومية القرن التاسع عشر أدانوا الأخيرة لميلها لاعتبار الأمم كالأفراد (Jünger, 1932) .

إلا أن الأمة ليست مجرد أحد عناصر الحداثة. فإذا كان تكوينها التفسيرى يتضمن مركزاً عرقياً قائماً سلفاً فهى أيضاً مزيج متغير من التراث والحداثة، والتفسيرات الثقافية التى تساعد على وضع الأمة فى إطار عالم تعددى ينبغى النظر إليها من هذا المنظور. وبهذه الطريقة فإن منظور التعددية يلتقى مع منظور النسبية بمعنى إدراك وجود التراث وإحيائه المستمر داخل الحداثة. وقد يساعد إلقاء نظرة أخرى على فكر ماكس ڤيبر والتساؤلات التى تركها معلقة - أو لم ير داعياً لطرحها - على فهم الصلة بين التوجهين وعلاقتهما المشتركة بنظرية العولمة .

إن تحليل ڤيبر للمجالات الثقافية المتصارعة يعد إسهاماً رائداً وذا صلة بنظرية التعددية كما رأينا. إلا أن "النظم العالمية" التى يميزها وعلى خلاف بعض التفسيرات الحديثة غير قابلة للاختزال إلى نمط حديث من التمييز؛ فهى تحددها الأنماط التقليدية للمعنى والتوجه ولكن بدرجات متفاوتة. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى حالة الدين . فمع الانتقال من العالم التقليدى إلى العالم الحديث يفقد موقفه المركزى وكثيراً من قدرته الدمجية ، ولكنه يظل يمثل جزءاً أساسياً من المجموعة الأساسية الحديثة - لا كملاذ وجدانى هامشى للانسحاب من المجالات الأخرى وحسب، بل كنموذج ضمنى لمنطق النظم السائدة التى يتحدد تطورها تبعاً لضرورة ملء الفراغ وأداء أدوار تركها الدين شاغرة . وهذه الصلة بالخلفية التقليدية تدعمها أنماط محددة من المعنى فى مجالات أخرى . وهكذا فإن تعددية الحداثة ونسبيتها تسيرات جنباً إلى جنب فى نموذج ڤيبر ، ويسهل فهم أهمية التوفيق بينهما إذا ربطناه بصلة أخرى لم يفصح عنها ڤيبر .

فتحليله المقارن للحضارة بمثابة قائمة بالبنى والقوى الاجتماعية الثقافية التى تعرقل ظهور الرأسمالية الحديثة أو تساعد عليها. وإذا وضعنا تطور الرأسمالية فى مجال التوترات الناجمة عن "نظم عالمية" متعددة ومتصارعة فإن الخطوة المنطقية التالية هى المقارنة بين الأنماط الحضارية - الشرقية والغربية - باعتبارها قوالب للتمييز. ويتناول ڤيبر هذا الموضوع - انعكاس مختلف السياقات الحضارية على مختلف أنماط عزل المجالات الثقافية وتفاعلها - فى مواضع متعددة، ولكن ليست هناك مناقشة متماسكة له. وليس من الصعب أن نتفهم فشل ڤيبر فى استكشاف هذه الإشكالية. فقد كان اهتمامه ينصب على الطريق الغربى نحو حداثة تسودها الرأسمالية وعلى العقبات التى تعرقل اختراق مجتمعات تحكمها مواريث أخري؛ أما مسألة التعديلات التى طرأت على الأنماط الحديثة (بما فيها أنماط التعددية) فى سائر بقاع العالم والناجمة عن تأثير السياقات الحضارية الأخرى فلم تكن قد دخلت دائرة اهتمامه بعد ودفعت بها التطورات اللاحقة نحو المقدمة، إلا أنها تبين أيضاً أن الظواهر المشار إليها - إعادة تكوين المواريث والهويات - لا سبيل لفهمها إلا فى علاقتها بعملية العولمة .

وهكذا يمكن ربط المنظور النظرى الثالث - أى المنظور النسبى بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه - بالمنظور الأول بصورة تبرز الدور الرتقب لنظرية الأمم والقومية. وأية دراسة مقارنة ستقوم بتحليل مختلف صور الانتقال من مرحلة الجماعة العرقية إلى مرحلة الأمة فى ضوء مواريث حضارية متباينة وطرق مماثلة نحو الحداثة. وما كان لموقف كهذا أن يتوافق مع تمييز المركزية الأوربية بين القوميات الأصلية للغرب والقوميات المشتقة الناجمة عن تأثيره على بقية العالم. إلا أن هذه النقطة ينبغى أن تناقش فى صلتها ببعض صور التمييز النمطى الأخرى .

نحو دراسة نمطية للقومية

بمجرد الاعتراف بضرورة تحليل الأمة كبناء تفسيرى لا كبنية موضوعية، فإن نظرية الأمة تصبح جزءاً لا يتجزأ من نظرية القومية. وقد يواصل المنظرون الذين يركزون على البنى الاندماجية دفاعهم عن أولية الأمة، أما بالنسبة للتوجهين الآخرين اللذين سبق تناولهما فى القسم الثانى من هذا المقال فهذا الزعم يكاد يكون غير مقبول؛ فيقول جلنر إن القومية تخلق الأمم وليس العكس، ويشير تحليل سميث إلى نتيجة مماثلة - فمن الواضح أن القومية تدخل ضمن مرحلة الانتقال من الجماعة العرقية إلى مرحلة الأمة . ولما كانت رؤى العولمة والتعددية والنسبية تربط التكوين التفسيرى للأمة إلى سياقات أعرض، فهى تدعم حالة أولية القومية. ومن ناحية أخرى فالقومية تعبر عن نفسها فى إيديولوجيات وحركات متصارعة وتبدو الأمة كخلفية مشتركة ولكنها موضع نزاع ؛ أى أن هناك أسباباً قوية للتفرقة بين القومية والأمة ، بيد

أن الأخيرة ينبغى اعتبارها أفقًا شاركتا فى تكوينه وليست حالة سابقة الوجود . وهكذا يمكن دفع فرضية جلنر خطوة إلى الأمام ؛ فالأمم وليدة القومية ولكن بصورة تمنحها استقلالية فيما يتصل بالسياقات التوليدية .

لهذه الأسباب فإن أية نظرية عن القومية هى إطار مرجعى أنسب من أية نظرية عن الأمة، ونظراً للتنوع غير العادى لموضوعها فلابد من البدء بمخطط نمطى تبسيطي. وفى السياق الحالى علينا أن نكتفى بإعادة النظر بإيجاز فى الفروق النمطية الثلاثة المستخدمة على نطاق واسع فى تراث القومية المكتوب ولو أنها تلقى بعض الاعتراضات على أساس الشواهد الجديدة فى العلاقة بين القومية والحداثة. ويمكن ربط كل منها بإحدى الرؤى النظرية الثلاث التى سبقت مناقشتها فى هذا المقال، ولكن يمكن القول أيضًا إن رؤية العولمة لها تأثير أشمل عليها جميعًا .

غالبًا ما يميز المحللون بين نوع غربى من القومية وآخر شرقى . ويقال إن النوع الأول يقف على أرض صلبة فى الواقع الاجتماعية والسياسى ، بينما يستعيض الأخير عن ضعفه فى هذا الصدد بالتأكيد على الوحدة والتحديد الثقافيين وبنسبة قدر من الاستمرارية الأسطورية على الثقافة المعنية . وهكذا فإن القومية الشرقية تعتبر الدولة القومية هى التعبير الطبيعى عن وحدة سابقة الوجود يمكن أن تساعد أيضًا على تجريد الصراعات الاجتماعية والسياسية من شرعيتها ؛ أى أنها تفضى إلى مواقف معادية للديمقراطية بدرجة أكبر من النوع الغربى . وعلى الرغم من الصدق الظاهرى لهذا الزعم فقد ثبتت صعوبة تعريف الفارق بينهما بعبارات دقيقة. فقد استعان به هانز كون فى تفسير التناقض بين ألمانيا وأوربا الغربية (Kohn, 1946)؛ وقد دأب الكتّاب المحدثون على تحريك الحدود شرقًا (٤) . ومن ناحية أخرى تؤكد بعض أوصاف القومية الشرقية على انتمائها للإيديولوجيات والحركات الفاشية ، ولما كان من الواضح أن أول تحول فاشى للقومية حدث فى فرنسا (Sternhell, 1983) فإن هذا يثير بعض التساؤلات عن التناقض بين الغرب والشرق. وأخيراً يمكن إيضاح أن الأممية والقومية تتوقفان على كل من العوامل السياسية والثقافية وأن اختلاف الأنواع يمكن تفسيره من زاوية اختلاف النسب بين هذه العناصر المكونة لها. فالنوعان الغربى والشرقى المزعومان جانبان يكمل أحدهما الآخر واتجاهان تبادليان لكل نزعة قومية .

وهكذا يثبت تهافت التقسيم الجغرافى . ولكن إذا أرجعنا السؤال الأساسى إلى نظرية العولمة مباشرة فربما أمكن إعادة صياغة الفارق. فالفروق التى لوحظت فى البداية بين الغرب والشرق كانت ترجع فى جزء منها إلى اختلاف المواقف فى السياق العالمى ، والفروق الأساسية للنوع الأخير تعكس تناقضًا جوهريًا فى العلاقة بين نمطى الاندماج. فالأمم والدول القومية والقوميات تمثل حلقات وصل بالسياق العالمى

والعناصر العالمية لمختلف مستوياتها من ناحية، ومن ناحية أخرى تمثل ثقلاً مضاداً حقيقياً وافتراضياً لعملية العولمة. فالجانب الثانى لا يغيب تماماً قط، فى حين أن دعمه قد يؤدى إلى ظهور استراتيجيات دفاعية وهجومية على السواء. ومن الواضح أن تأثيره على اللغة المجازية القومية يفضى إلى نزع الأمة من سياقها وإضفاء السمة الجوهرية عليها. ويمكن تبرير ذلك بمبررات ثقافية أو عنصرية أو إقليمية؛ فمحاولات رسم خط فاصل بين القومية الغربية والشرقية عادة ما تميز أحد هذين الجانبين. ولكن على الرغم من أن صور الجوهر القومى تعتمد على مصادر مختلفة وتؤكد على مضامين متباينة، فهى تتقارب فى رد فعلها إزاء عملية العولمة؛ وإذا تحتم اختزال نوعى القومية إلى ازدواجية جوهرية فى القومية، فإن السياق العالمى يعد بذلك ضرورياً لفهم الأخيرة .

والفارق الآخر يتعلق بالأنماط المتتالية لا بأنواع منفصلة جغرافيًا. فالقومية الليبرالية التى نشأت فى أعقاب الثورة الفرنسية وتحولت إلى إحدى القوى الأساسية فى تكوين أوربا فى القرن التاسع عشر تتناقض مع "القومية التامة" التى كانت سمة لحقبة لاحقة من التوسعية الامبريالية والصراعات الدولية (للمزيد عن هذه النسخة من التنميط انظر Alter, 1985). وهناك ما يغرى بإعادة تفسير هذا التشعيب فى ضوء الرؤية التعددية التى سبق وصفها. والقومية الليبرالية تعزو الأمة لجوانب أخرى من الحداثة بحيث تتحول إلى إطار عام لانتشارها فتفقد بعضًا من مضمونها المحدد. وتسمح الدولة القومية التى يتم تصورها كبؤرة ضرورية للهوية القومية بتطور مستمر لاقتصاد رأسمالى صناعى وما يجره فى أعقابه من صراعات اجتماعية؛ كما أنها تسمح بتقدم الثقل الديمقراطى المضاد للرأسمالية وتحدده. وتؤكد القومية التامة (خاصة فى نسختها الفاشية) أولية الأمة والدولة القومية على حساب القوى التاريخية التى كانت ترتبط بها فيما مضى بصورة أكثر توازنًا. ولم تكن نتائج التغيير هى نفسها بالنسبة للنزعة الصناعية والرأسمالية والديمقراطية (كان يمكن إضفاء صبغة ذرائعية على منطقها التطورى أو إعادة توجيهه أو إبطاله)، إلا أن النمط الكلى واضح؛ فربما أمكن وصف التوجهات والمعتقدات المعنية بأنها القومية الكلية. و صفة"التتام" التى استخدمت لأول مرة كتعريف ذاتى ثم اتخذت فيما بعد كمفهوم نمطى تؤكد المزاعم التعميمية لا السياق الصراعى الذى يطوقها .

ومع ذلك فالقومية التامة – أو الكلية – ينبغى اعتبارها أيضًا رد فعل لعملية العولمة. وقد بلغ أشد أشكالها تطرفًا ذروته فى مشروعات إمبريالية تهدف إلى إعادة تركيب السياق العالمي. وتساعد هذه الخلفية المزدوجة – مشروع إخضاع التمييز البنيوى للحداثة وتوسعها العالمى الذى يساعد على نزع المركزية – على تفسير جانب آخر من الظاهرة المشار إليها ؛ فالحاجة إلى تعزيزات تفسيرية تمنح الأمة قدرة على

أداء دور ذى قيمة كبيرة وبؤرة اندماج كلية. وقد تساعد المضامين الإضافية التى يتم تطعيم الترميز الخيالى للأمة بها على تمزيق علاقتها بالدولة القومية. وفى ضوء التجربة التاريخية فإن هذا ينطبق فى أجلى صوره على مفهوم الجماعة العرقية. إلا أن هناك سبلاً أخرى لتغيير شكل الضرورة القومية - الانتماء إلى المواريث الدينية أو الإمبريالية أو اتخاذ إيديولوجيا كونية منقحة - كانت لها نتائج مشابهة فيما يتعلق بالدولة القومية وتكييفها مع نسق دولة دولى .

والفارق الثالث جغرافى وتاريخى فى آن. فيميز أحد أكبر محللى القومية بين عصر نشأة القومية فى أوربا وحقبة "القومية الوحدوية" التالية التى نتجت عن انتشار الفكر الغربى على نطاق عالمى (Kohn, 1968)؛ وهناك التنميط أكثر تفصيلاً يسمح بعدة موجات متتالية من القومية (Morin, 1984: 129-38)، إلا أن الافتراضات الانتشارية الأساسية تظل دون تغيير. وكان ينبغى إعادة النظر فيها فى ضوء المنظور النظرى الثالث كما سبق أن اقترحنا. وما كان للتوجه النسبى أن يتجاهل دور النماذج الغربية، ولكنه كان سيولى مزيداً من الاهتمام إلى التوجهات والمفاهيم التى ورثتها القوميات غير الغربية عن خلفياتها الحضارية المتتالية أو اكتسبتها من خلال التفاعل معها. ومع ذلك فإن كلاً من الاستعارات والتحولات الداخلية تحدث على أرضية العولمة وتحت تأثيرها .

ومن الواضح أن القوميات غير الغربية تتفاوت من حيث المضمون والقوة والأصالة. وأنسب منطلق لمقارنتها بالغرب هو الحالة التى تجمع بين أقوى تأثير للقومية وأكبر اقتحام للحداثة وأنجح انتقال من دور هامشى إلى دور مركزي. ولتحليل العلاقة بين القومية والحداثة، فإن تطور المجتمع اليابانى قبل ١٨٦٨ وبعده يعد ذا أهمية فريدة، وسياقه متميز لدرجة تحتم وضع القومية اليابانية فى تصنيف نمطى مستقل بذاته. وهذا هو ما سعى إليه ماساو ماروياما (١٩٦٩: ١-٢٥ و١٣٥-١٥٦) فى نظريته عن ما فوق القومية. وكان تركيزه الأول على قدرة القومية اليابانية على فرض مشروع محكم وتعددى للحداثة من البداية وعلى حمايته من التحديات الراديكالية والعالمية. وهكذا فإن فوق القومية يتم تعريفه فى المقام الأول من منظور سماته البنيوية. إلا أن بعده التاريخى ذو صلة أيضاً. وإذا كانت الإشارة إلى مركز عرقى تساعد دائماً على فرض رؤية أسطورية عن الاستمرارية على التاريخ ، فقد تعتمد فوق القومية على عدة جوانب من التراث اليابانى تفضى إلى صورة متطرفة من هذا النمط (٥) .

ولا مجال فى هذا المقال للمزيد من التنميط والتصنيفات النمطية. إلا أنه يلاحظ أن إعادة النظر فى الفروق الثلاثة الأكثر شيوعاً تلقى الضوء على بعض مصادر التنوع والتغيير ؛ أى التأثير التمييزى للعولمة والعلاقات المتغيرة بين مختلف جوانب الحداثة

وتنشيط المواريث المتباينة . ومع أن المناقشة لم تتجاوز الصياغة التجريبية ، فإنها تلقى الضوء على السؤال الذى طرح فى بداية هذا المقال. وإذا كانت مهمة نظرية الحداثة هى تحليل بنية عالمية مركبة ومفتوحة ، فالأمم والقومية ليستا مجرد عنصر مهمل ينبغى مساواته بالعناصر الأخرى . ونظراً لغموضهما وتنوعهما وكذلك قدرتهما على التأثير على تكون سائر العوامل وتطورها ، فهما مثال مضاد للتفسيرات التى تسعى لبناء منطق كلى واحد أو مجموعة من المنطقيات المستقلة. أى أن إشكالية القومية علاج مفيد ضد النسخ المفرطة فى نسقيتها من نظرية الحداثة أو تطبيقاتها التى يشوبها بعض الخلل، وهى حالة اختبارية للتوجهات الجديدة الناشئة .

هوامش

(١) ونظرية الاندماج ليست الإطار المرجعي الوحيد لتحليل موس عن الأمة. فهناك تأكيد أكثر تحديداً علي التراث الغربي وإسهاماته الفريدة فى فكرة الأمة. وإذا كانت أوربا الغربية قد أصبحت "إمبراطورية من الأمم" كما يشير موس، فإن ما قبل تاريخ هذه العملية يمكن إرجاعه إلى التمييز الأرسطى بين "الطابع الثقافى المتميز" ethnos ودولة المدينة Polis، ومن المراحل الوسطى الأساسية نشأة القانون الرومانى Mauss, 1969: 571-639

(٢) قراءة ڤيبر بهذه الصورة تهمل تفسيره للتضامن القومي بأنه وجه آخر للتنافس بين الوحدات السياسية وأحد سبل تمجيد الصراع علي السلطة؛ ويري ڤيبر أن مفهوم الأمة معناه أنه «أن نتوقع من بعض الفئات شعوراً بالتضامن فى مواجهة فئات أخرى»؛ وهكذا «يتحول النفوذ العارى للسلطة إلى أشكال خاصة من النفوذ، وإلى فكرة "الأمة"» (Weber, 1968: 922) .

(٣) للاطلاع على مختلف الاتجاهات عن العمليات التى تضع الدولة أو الثقافة فى المركز فى نشأة الأمم الحديثة انظر Eugen Lemberg, 1964.

(٤) للمزيد عن النسخة المتطرفة والتبسيطية للتشعيب انظر مقال پلامينانس بعنوان John Plamenatz, 'Two types of nationalism', in Kamenka, 1973: 22-37.

(٥) للاطلاع علي مناقشة أكثر تفصيلاً عن هذا الجانب انظر J. P. Arnason, (1987a, 1987b) 'The modern constellation and the Japanese Enigma'.

المصادر والمراجع

Alter, Peter (1985) *Nationalism*. Frankfurt: Suhrkamp.

Armstrong, John (1982) *Nations Before rnationalism.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

J. P. Arnason, (1987a) 'The modern constellation and the Japanese Enigma Part I', *Thesis Eleven*, 17:4-39.

J. P. Arnason, (1987b) 'The modern constellation and the Japanese Enigma Part II', *Thesis Eleven*, 18:56-84.

Bauer, Otto (1924) *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: Weiner Volksbuchhandlung.

Bloom, Solomon (1941) *The World of Nations*. New York: Oxford University Press.

Feher, Ferenc and Heller, Agnes (1983) 'Class, democracy, modernity', *Theory & Society* 12 (2): 211-44.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Giddens , Anthony (1983) *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 2 Volumes, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1987) *Eine Art Schadensabwicklung.* Frankfurt: Suhrkamp.

Heller, Agnes (1982) *A Theory of History*. London: Routledge & Kegan Paul.

Jünger, Ernest (1932) *Der Arbeiter . Hersschaft und Gestalt* . Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

Kamenka, Eugene (1973) *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea.* Canberra: Australian National University Press.

Kohn, Hans (1946) *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.

Kohn, Hans (1968) *The Age of Nationalism*. New York: Harper & Row.

Lemberg, E (1964) *Nationalism*, 2 Vols. Reinbek: Rowohlt.

Maruyama, Masao (1969) Thought and Behaviour in Japanese Politics . london: Oxford University Press.

Mauss, Marcel (1969) *Oeuvres*, Vol. 3. Paris: Editions de Minuit.

Morin, Edgar (1984) 'Pour une théorie de la nation', pp. 129-38 in E. Morin (ed.), *Sociologie* , Paris: Fayard.

Robertson, Roland (1987a) 'Globalization and social modernization: a note on Japan and Japanese Religion', *Sociological Analysis* 47 (S), 35-43.

Robertson, Roland (1987b) 'Globalization theory and civilizationanalysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.

Robertson, Roland and Lechner, Frank (1985) 'Modernization, globalization and the problem of culture in World System Theory', *Theory, Culture & Society* 2 (3), 103-18.

Smith, Anthony (1986) *The Ethnie Origins of Nations* . Oxford: Blackwell.

Sternhell, Zeev (1983) *Ni droite ni gauche: L'idéologie fasciste en France* . Paris: Seuil.

Tiryakian, Edward and Nevitte, Neil (1985) 'Nationalism and modernity', pp. 57-86 in Edward Tiryakian and Ronald Rogowski (eds), *New Nationalism of the Developed West* . London: Allen & Unwin.

Weber, Max (1946) *From Max Weber* , ed. Hans Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford: Oxford University Press.

Weber, Max (1968) *Economy and Society* , 3 Volumes. New York: Bedminster Press.

جووان أرناسن أستاذ فى علم الاجتماع بجامعة لاتروب بفيكتوريا، أستراليا .

العالميون والمحليون فى الثقافة العالمية

أولف هانرز

هناك الآن ثقافة عالمية ، ولكن كان ينبغى علينا أن نتأكد من فهم معنى ذلك . فهى تتميز بتنظيم التنوع لا بإحداث التجانس . ولم يحدث تجانس كلى لأنساق المعنى والتعبير وليس من المرجح أن يكون هناك تجانس من هذا النوع فى المستقبل القريب . إلا أن العالم قد تحول إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية بين مناطقها تدفق فى المعانى والبشر والسلع (١) .

تنشأ الثقافة العالمية بزيادة تداخل مختلف الثقافات المحلية ومن خلال تطور الثقافات دون الاقتصار على إقليم جغرافى بعينه . وهناك ثقافات فرعية داخل الكل الأكبر ؛ وهى ثقافات يمكن فهمها فى سياق بيئاتها الثقافية بصورة أفضل من عزلها. إلا أن انتماء الناس لهذا التنوع العالمى المتداخل له سبل شتى . فهناك سبل عالمية وأخرى محلية .

يعد التمييز بين العالمى والمحلى جزءاً من المفردات السسيولوجية منذ ما يقرب من نصف قرن حين توصل إليه روبرت ميرتن (Robert Merton, 1957: 387ff.) فى دراسة إبان الحرب العالمية الثانية عن "أنماط التأثير" فى بلدة صغيرة على الساحل الشرقى من الولايات المتحدة. ولا شك أن التمييز فى ذلك الوقت (وفى ذلك المكان تحديداً) ما كان ليوضع إلا فى سياق قومى . كان العالميون فى البلدة هم من كانوا يفكرون ويعيشون حياتهم فى بنية الأمة لا فى البنية المحلية تماماً. ومنذ ذلك الحين أخذ نطاق بنية الثقافة والبنية الاجتماعية فى النمو بحيث إن ما كان يعتبر عالميًا فى الأربعينيات قد يعد شكلاً معتدلاً من المحلية حاليًا . «فالاندماج الدولى حاليًا هو الذى يحدد العالمية ، فى حين أن الثقافة القومية بها مسحة من الإقليمية» كما يقول الكاتب المجرى جورج كونراد George Konrad فى كتاب له بعنوان *Anti-politics* (السياسة المضادة، ١٩٨٤: ٢٠٩) .

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 237-251.

وما نقدمه فيما يلى هو استكشاف للعالمية كرؤية أو حالة ذهنية أو صيغة لتدبر المعنى . ولن نولى اهتمامًا كبيرًا فى هذه المناقشة إلى أنماط التأثير أو المحليين . وسينحصر اهتمامنا بوجهة نظر المحليين فى بيان التناقض . ولا نهدف فى هذا المقال إلى الخروج بتعريف للعالمى الحق ولو أن لنا رأينا فى ذلك أيضًا ، بل نهدف إلى إبراز بعض القضايا فى هذا الصدد .

الرؤية العالمية: التوجه والكفاءة

إننا غالبًا ما نستخدم مصطلح "عالمى" cosmopolitan بصورة عشوائية لوصف أى شخص يجوب العالم . إلا أن بعضًا ممن يجوبون العالم قد يكونوا أكثر عالمية من غيرهم ، فى حين أن بعضًا آخر منهم قد لا يعد عالميًا بالمرة . ولدينا مقالاً صغيراً من جريدة انترناشيونال هيرالد تريبيون *International Herald Tribune* (بتاريخ ١٦ أكتوبر ١٩٨٥) عن السفر والتجارة بين لاجوس ولندن. ويورد المقال تقارير لمضيفى الطائرات على هذه الرحلات الجوية يزعمون فيها أن نساء أسواق لاجوس يركبون الطائرات المتجهة إلى لندن وهن يرتدين جلابيب فضفاضة تساعدهن على السفر بالسمك المجفف مربوطًا حول أفخاذهن وأذرعهن. ويبدو أنهن كن يبعن السمك المجفف لمواطنيهن فى لندن ؛ وفى رحلة العودة ، يقوم النسوة بإخفاء لفائف مماثلة من شرائح السمك المجمد واللبن المجفف وثياب الأطفال وغير ذلك من سلع عليها طلب كبير فى لاجوس . فلندن فى نظر النيجيريين جنة المستهلكين (أو تجار الشنطة) . فيحمل حوالى واحد فى المائة من الركاب فى الرحلات الجوية المتجهة إلى لندن وزنًا زائدًا ، وثلاثين فى المائة منهم تقريبًا فى الاتجاه المضاد .

هل هذه هى العالمية؟ فى رأينا لا؛ فرحلات التسوق التى يقوم بها تجار لاجوس ومهربوها لا تكاد تتجاوز آفاق الثقافة الحضرية النيجيرية كما هو الحال الآن. فشرائح السمك وثياب الأطفال لا تغير بنى المعنى إلا بصورة هامشية. وكثير من أشكال الانخراط فى عالم أكبر، وهو ما يعد سمة للحياة المعاصرة، من هذا النوع، أى أنها مسألة استيعاب أشياء من مصدر بعيد ودمجها فى ثقافة محلية .

وقد اعتدنا تاريخيًا على التفكير فى الثقافات باعتبارها بنى للمعنى ونمطًا ذا مغزى يرتبط فى العادة ارتباطًا وثيقًا بالأقاليم وكبنى لأفراد يرتبطون بنفس القدر ببعض الثقافات من هذا النوع. والافتراض الأساسى هنا هو أن الثقافة تتدفق وجهًا لوجه فى علاقات مباشرة وأن الناس لا يرتحلون كثيرًا . وافتراض كهذا يساعدنا على توصيف المحلى كنموذج مثالى .

ومع ذلك فثقافات الظواهر الجمعية ترتبط في المقام الأول بتفاعلات وعلاقات اجتماعية وبصورة غير مباشرة فقط وبدون ضرورة منطقية بالنسبة لبعض المناطق في الفراغ المادي. فكلما اقتصرت العلاقات الاجتماعية على الحدود الإقليمية فكذلك الثقافة؛ ويمكن لنا في عصرنا هذا بصفة خاصة أن نضع الثقافات المحددة إقليمياً (الأمم أو الأديان أو المحليات) في تناقض مع تلك التي تؤخذ كبنى جماعية للمعنى في شبكات عبر قومية أو عالمية أكثر امتداداً مكانياً. وهذا التناقض أيضاً - ولكن ليس وحده - يوحي بأن الثقافة تتداخل وتمتزج ولا يسهل عزل إحداها عن الأخرى كقطع الفسيفساء الحادة الأطراف. وإذا كنا ندرك وجودها في مواقع مختلفة في البنية الاجتماعية للعالم، فإننا ندرك أيضاً أن الحدود التي نرسمها حولها هي حدود عشوائية في الغالب .

على أية حال فمثل هذه الرؤية عن الحاضر من الناحية الثقافية قد تساعدنا على تعريف العالمي. ولابد لرؤية العالمي أن تجر في أعقابها علاقات بتعددية ثقافات تبدو ككيانات مستقلة. (وينبغي اعتبار العالميين ثعالب لا قنافذ) (٢) . إلا أن العالمية مفهوم أضيق نطاقاً يتضمن موقفاً من التنوع نفسه ومن تعايش الثقافات في التجربة الفردية. وأية نزعة عالمية أكثر أصالة هي في المقام الأول توجه ورغبة في مشاركة الآخر. إنه موقف جمالي يؤمن بالانفتاح على مختلف التجارب الثقافية، وهو بحث عن التناقضات لا عن التجانس. والتعرف على المزيد من الثقافات معناه النظر إليها كتحف. إلا أن العالمية في الوقت نفسه يمكن أن تكون مسألة كفاءة ، كفاءة نوعين عام ومتخصص. وهناك جانب من حالة استعداد، قدرة شخصية على النفاذ إلى الثقافات الأخرى من خلال السماع والنظر والحدس والتأمل. وهناك كفاءة ثقافية بالمعنى الضيق للكلمة، أي مهارة في المناورة مع نسق خاص من المعاني والأشكال ذات المغزى .

وفي اهتمامها بالآخر تتحول العالمية إلى مسألة تنويعات ومستويات. وقد يكون العالميون هواة أو خبراء، وغالباً ما يكونون كلاهما معاً في أوقات مختلفة (٣) . إلا أن الرغبة في مشاركة الآخر والاهتمام بتحقيق الكفاءة في الثقافات التي تعد أجنبية مبدئياً يرجعان لاعتبارات ذاتية أيضاً. وغالباً ما تتسم العالمية بمسحة نرجسية؛ فالذات تنبني في الفراغ الذي تعكس فيه الثقافات بعضها البعض .

والكفاءة فيما يتعلق بالثقافات الأجنبية نفسها يحمل معه شعوراً بالتفوق كأحد جوانب الذات . وقد اتسعت مفاهيم الشخص وسيطر على جزء أكبر قليلاً من العالم. ومع ذلك فهناك تفاعل يبدو متناقضاً في ظاهره بين التفوق والاستسلام في هذا الصدد . وقد يكون هناك نوع واحد من العالمية لا يلتقط المرء فيه من الثقافات الأخرى إلا شذرات تناسبه . والأرجح على المدى البعيد أن تكون هذه هي الطريقة التي يبني

بها العالمى رؤيته الشخصية الفريدة من مجموعة خاصة من التجارب. إلا أن مثل هذه الانتقائية يمكن أن تعمل على المدى القصير وحسب الموقف أيضاً. والعالمى بصياغة أخرى لا يميز بين العناصر الخاصة للثقافة الأجنبية حتى يسمح لبعض منها بالنفاذ إلى مخزونه ويرفض بعضاً آخر؛ وهو لا يتفاوض مع الثقافة الأخري، بل يتقبلها كصفقة كاملة. وحتى هذا الاستسلام يعد جزءاً من الشعور بالتفوق. فاستسلام العالمى للثقافة الأجنبية يوحى ضمناً بالاستقلالية الشخصية فى مواجهة ثقافة نشأ فيها. وهو له كفاءته الواضحة فيما يتعلق بها، ولكنه يستطيع أن يختار الانفصال عنها. وهو يمتلكها ولا تمتلكه هي. وتتحول العالمية إلى تلون. فقد يقدم البعض على التهام الصراصير لكى يثبت شيئاً، بينما لا يحتاج غيره إلا إلي تناول أفخر المشهيات. ومهما كان المطلوب فالمبدأ هو أنه كلما ازداد التناقض وضوحاً بين الثقافة الأجنبية وثقافة المنشأ فإن أجزاء من الأولى على الأقل يتم النظر إليها باشمئزاز من خلال عدسة الأخيرة، فالاستسلام فى الخارج هو شكل من التفوق فى الداخل .

ومع ذلك فالاستسلام مشروط. فقد يعتنق العالمى الثقافة الأجنبية، ولكنه لا يؤدى إلى التزامه بها. فهو يعرف دائماً باب الخروج منها .

العالمية وأنماط الترحال

إن العالميين عادة كثيرو الترحال والتنقل عبر العالم بالطبع. ومن المفترض أن ثقافة واحدة من بين الثقافات العديدة التى يندمجون فيها من النوع الإقليمي، ثقافة تطوق حلقة الحياة اليومية فى جماعة من الجماعات. ورؤية العالمى قد لا تتألف إلا من تجارب من ثقافات مختلفة من هذا النوع كما تشتمل سيرته على فترات من الإقامة فى أماكن مختلفة. ولكنه قد يندمج فى ثقافة واحدة وربما فى أكثر من ثقافة من النوع الآخر الذى ينتقل عبر شبكة عابرة للقوميات. والحقيقة أن نمو مثل هذه الثقافات والشبكات الاجتماعية وانتشارها فى الفترة الحالية هو الذى يفرز أعداداً من العالميين أكبر فى أى وقت مضى .

إلا أن الترحال لا يكفى لتحويل الشخص إلى عالمى كما سبق القول، وينبغى ألا نخلط بين الأخير وسائر أنواع المسافرين. فهل يعد السائحون والمنفيون والمغتربون عالميين؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى فلماذا ؟

فى رواية *The Accidental Tourist* (سائح بالصدفة ، ١٩٨٥) تقدم المؤلفة آن تايلر Anne Tyler شخصية بطل يكسب عيشه من وضع دلائل سياحية لخصوم العالمية، وهم أناس (معظمهم ممن يسافرون للعمل) لا يحبون مغادرة بلادهم ومحليون فى أعماقهم [٤] . وهى دلائل سياحية للأمريكيين الذين يريدون أن يعرفوا أى المطاعم

فى طوكيو يقدم حلوى ينخفض فيها كم السكر وأى فنادق مدريد يضع على أسرّة غرفه حشيات مريحة وما إذا كانت مدينة مكسيكوسيتى تضم أفرع لمحلات "تاكو بل".

وهناك كاتب معاصر آخر هو بول ثيرو (Paul Theroux, 1986: 133) مهموم دائمًا بتيمات مستمدة من الرحلات والتجارب العالمية، يعلق قائلاً إن كثيرًا من الناس يسافرون بغرض "الوطن وزيادة" - فأسبانيا وطن مضافًا إليه الشمس الساطعة، والهند وطن مضافًا إليه الخدم، وأفريقيا وطن مضافًا إليه الفيلة والأسود . والسفر بالنسبة للبعض هو بالطبع وطن مضافًا إليه فرص تجارة أفضل . وليس ثم انفتاح عام هنا على تنوع غير متوقع فى التجارب ؛ ففوائد الترحال مقننة بدقة . ومثل هذا السفر ليس للعالميين ولا يساعد كثيرًا على إيجاد أشخاص عالميين .

وينتمى جزء كبير من السياحة فى الوقت الحاضر إلى هذا النوع. ويشارك الناس فيه بهدف محدد هو الذهاب إلى مكان آخر، والعالمية المعنية هنا هى مزيج من الثقافات المتمركزة إقليميًا. إلا أن "الزيادة" لا علاقة لها بالأنساق الأجنبية للمعنى ولها علاقة كبيرة بحقائق الطبيعة كشواطئ نيس. إلا أن هذا ليس هو السبب الوحيد لشعور العالميين بكره السائحين .

ويريد العالميون أن ينتموا إلى حشد من المشاركين ، أى من المحليين فى وطنهم الإقليمي. يريدون أن يتمكنوا من التسلل إلى الكواليس ولا يكتفون بالتواجد على خشبة المسرح. والسائحون ليسوا مشاركين؛ فالسياحة واحدة من رياضات المشاهدة فى معظمها. وحتى إذا أرادوا أن يندمجوا وأن يتخذوا موقفًا عالميًا فمن المفترض أنهم يفتقرون إلى الكفاءة. وربما أصبحوا مصدر ضيق، وهو الأرجح. ويستطيع المحلى والعالمى التعرف عليهم على بعد ميل . ويبتكر المحليون سبلاً خاصة للتعامل مع السائحين وتحديد حدود فى معاملتهم، وهو ما لا يعنى استغلالهم بالضرورة، بل عدم السماح لهم بالدخول إلى خصوصياتهم المحلية. ولما كانت العالمية أمرًا غير يقينى يتأرجح على حافة الكفاءة ، فإن العالمى يظل يجازف بأن ينظر المحليون إليه كسائح ، لأن تجربتهم تجعلهم يلصقون هذه الصفة بصورة روتينية ، وهو ما قد يفسد متع العالمية ويشكل تهديدًا لإحساس العالمى بذاته .

والمنفيّ أيضًا ليس عالميًا حقًا فى الغالب ، فهو ينتقل من ثقافة إقليمية إلى أخرى بصورة مباشرة. كما أن اندماجه فى ثقافة ما بعيدًا عن وطنه الأصلى شىء فرض عليه فرضًا. والحياة فى بلد آخر هو على أحسن الفروض وطن مضافًا إليه الأمان أو وطن مضافًا إليه الحرية ، وهو فى الغالب ليس وطنًا أصلاً . فتحاصره الثقافة الأجنبية ، ولكنه غالبًا ما لا ينغمس فيها . وقد تكون عيوبه كعالمى عكس عيوب السائح ؛ وقد يكتسب

كفاءة ، إلا أنه لا يتمتع بها. فالمنفَى كما يقول إدوارد سعيد جرح لا يندمل أو حالة متقطعة من الوجود ، حالة غيرة :

> «ففي ظل انعدام فرص التملك أمامك تتشبث بما لديك بحالة دفاعية عدوانية . وما تحققه فى المنفَى هو ما لا تتمنى أن تشارك فيه ، وأسوأ ما فى المتفى يظهر حين تشيد أسواراً حولك وحول مواطنيك ؛ فهو إحساس مبالغ فيه بتضامن الجماعة وبالعداء تجاه من هم خارجها ، حتى من قد يكونون فى نفس المأزق الذى أنت فيه» (Said, 1984: 51)

كان معظم المفكرين الفرنسيين الذين فروا إلى نيويورك فى الحرب العالمية الثانية منفيين من هذا النوع كما صورهم روتكوف وسكوت (Rutkoff and Scott, 1983) . فكانت نيويورك بكل ما بها من حياة علمية وبهارج بالنسبة لهم ملاذاً تعززت فنيه فكرة أن لفظى فرنسا والحضارة مترادفان . إلا أن منهم من انتهزوا الفرصة لاستكشاف المدينة بكل أحاسيسهم. ففى ملحوظة جميلة وردت فى كتاب The View from Afar (المنظر من بعيد) يقدم كلود ليفى شتراوس (1985: 258ff.) وصفًا لنيويورك بما فيها من محلات للعاديات وأسواق مغلقة ضخمة وقرى للأقليات ومتاحف لكل شيء من الفن إلى التاريخ الطبيعى ، وأوبرا صينية تقدم عروضها تحت البائكة الأولى من جسر بروكلين .

وهكذا فالمنفيون قد يكونون عالميين، إلا أن معظمهم ليسوا كذلك. كما أن معظم المهاجرين من العمال العاديين لا يتحولون إلى عالميين. فالسفر قد يمثل بالنسبة لهم وطنًا مضافًا إليه أجور أعلى ؛ فالاندماج فى ثقافة أخرى غالبًا ما لا يتضمن فائدة إضافية ، بل غرم ضرورى ينبغى الحد منه بقدر الإمكان. كما أن الوطن البديل ينشأ بعون من إخوة الوطن ممن ينغلق المرء فى دائرتهم .

قد يكون مفهوم الاغتراب هو ما يمكن ربطه بالعالمية . فالمغتربون (أو المغتربون السابقون) هم أناس اختاروا الحياة فى الخارج لفترة، وفى أثناء تواجدهم بالخارج يعرفون أن بإمكانهم العودة إلى الوطن وقتما يريدون. وليس معنى هذا أن كل المغتربين نماذج حية للعالمية؛ فقد كان الاستعماريون مغتربين أيضًا، وكانوا يشمئزون من فكرة التوطن. أما هؤلاء فهم أناس قادرون على التجريب ولا يحتملون فقدان إحساسهم الثمين والمهدد فى الوقت نفسه بنواتهم. وغالبًا ما نعتبرهم أناسًا لهم سبلهم الخاصة (وإن كانت متواضعة) وأن الانفتاح على تجارب جديدة موهبة يتميزون بها، أو أناس يمكنهم العمل حيثما شاءوا ؛ وربما كان الكتّاب والرسامون فى باريس بين الحربين هم أصدق مثال على هذا النوع من الناس. ومع ذلك فقد يمثل المغترب المعاصر إنسانًا تنظيميًا؛ لذا فإننا نعود إلى الثقافات العابر ة للقوميات والشبكات والمؤسسات التى تقدم أطرها الاجتماعية .

الثقافات العابرة للقوميات حاليًا

فى مسح للتطورات التى نتحدث عنها على مدار فترة زمنية أطول ، يتناول جيمس فيلد (James Field, 1971) "عبر القومية والقبيلة الجديدة" ، إلا أننا يمكن أن نتعرف على عدد من القبائل المختلفة حيث يشكل المعنيون فيها مجموعات مستقلة من العلاقات الاجتماعية والمضامين المتخصصة لهذه الثقافات تنتمى لأنواع عديدة . وتتسم الثقافات العابرة للقوميات اليوم بأنها ثقافات مهنية واضحة المعالم فى قليل أو كثير (وترتبط غالبًا بأسواق العمل العابرة للقوميات) . يؤكد جورج كونراد على الثقافة العابرة للقوميات للمثقفين بقوله :

«إن التدفق العالمى للمعلومات يتقدم على مستويات تقنية ومؤسسية مختلفة ، إلا أن المثقفين على كل المستويات هم أكثر من يعرفون عن بعضهم البعض عبر الحدود ويتصلون ببعضهم البعض ويحسون بأن كلاً منهم حليف للآخر ... وقد نصف المثقفين الذين يشعرون فى ثقافات الآخرين بنفس الألفة التى يشعرون بها فى ثقافاتهم بأنهم عابرون للقوميات. وهم يتقصون ما يحدث فى مختلف الأماكن ولهم صلات خاصة بالدول التى عاشوا فيها ولهم أصدقاء فى كل أنحاء العالم ، ويعبرون البحار لمناقشة أمر ما مع زملائهم ويطيرون لزيارة بعضهم البعض بنفس السهولة التى كان نظراؤهم منذ مائتى عام يركبون الدواب للبلدة التالية لكى يتبادلوا الأفكار» (Konrad, 1984: 208-9)

ومع ذلك فهناك ثقافات عابرة للقوميات أيضًا للبيروقراطيين والسياسيين ورجال الأعمال والصحفيين والدبلوماسيين وغيرهم كثير (انظر Sauvant, 1976). وربما كانت الثقافة الوحيدة العابرة للقوميات التى تمر بحالة اضمحلال هى ثقافة الملكية الوراثية. وتتحول هذه الثقافات إلى عابرة للقوميات بقيام أفرادها بغزوات خاطفة من قاعدة الوطن إلى أماكن أخرى عديدة – لعدة ساعات أو أيام فى الأسبوع أو لعدة أسابيع هنا وهناك فى السنة – وبنقل قواعدهم لفترات أطول فى حياتهم. وأينما ذهبوا يجدون من يتفاعلون معهم فى تخصصاتهم وفى الفهم الجماعى .

وبسبب الثقافات العابرة للقوميات يندمج عدد كبير من الناس بصورة منتظمة ومباشرة فى أكثر من ثقافة فى عصرنا هذا. والتنقل المباشر بين الثقافات الإقليمية فى تاريخ البشرية عرضى فى الغالب ونادرًا ما نصادفه فى السير والتراجم؛ وإن لم يكن تعبيرًا عن حساسية شخصية خالصة فهو نتيجة لحرب أو اضطراب سياسى أو قهر أو كارثة بيئية .

والثقافات العابرة للقوميات والثقافات الإقليمية فى العالم تتداخل مع بعضها البعض بطرق متعددة. وبعض الثقافات العابرة للقوميات أشد عزلة عن الممارسات

المحلية من غيرها، كثقافة الدبلوماسية بالمقارنة بثقافة التجارة مثلاً . والثقافات العابرة للقوميات ككيانات كلية أيضًا تتسم عادة بقدر من الثقافة الإقليمية أكبر من غيرها . فمعظمها يمثل امتداداً أو تحولاً لثقافات أوربا الغربية وأمريكا الشمالية. وحتى إذا تحتم أن تكون للثقافات العابرة للقوميات مراكز فى مكان ما أو أماكن تخرج منها معانيها المحلية وتنتشر بكثافة معينة، أو أماكن يسافر إليها الناس لكى يتفاعلوا معًا، فإن هذه الأماكن هى تتحول إلى مراكز. إلا أنه حتى بعيداً عن هذه المراكز فإن مؤسسات الثقافات العابرة للقوميات تنظم بحيث يشعر الناس من أوربا الغربية وأمريكا الشمالية كأنهم فى بلادهم (باستخدام لغاتهم مثلاً). وفى كلتا الحالتين يتبين تنظيم الثقافة العالمية من خلال علاقات المركز والهامش .

ومن النتائج المترتبة على ذلك أن أوربا الغربية وأمريكا الشمالية يمكن أن تنغلقا ثقافيًا وتظلا مراكز حضرية محلية بدلاً من التحول إلى العالمية بالبقاء داخل ثقافاتهما الإقليمية. فيمكن لهما أن يفعلا كما يفعل "سائح بالصدفة" لأن تايلر فى العديد من الثقافات العابرة للقوميات. وبالنسبة لمن ليسوا من أوربا الغربية أو أمريكا الشمالية أو من لا يقضون حياتهم اليومية فى مكان آخر من مواطن الثقافة الغربية يرجح أن يمثل الاندماج فى إحدى الثقافات العابرة للقوميات تجربة ثقافية متميزة .

والأهمية الحقيقية لنمو الثقافات العابرة للقوميات ليست التجربة الثقافية الجديدة التى يمكن أن تقدمها هى نفسها للناس - فهى تجربة محدودة فى نطاقها وعمقها فى العادة - بل فى دور الوساطة الذى تلعبه. فالثقافات العابرة للقوميات تمثل رؤوس جسور لدخول ثقافات إقليمية أخرى . وبدلاً من البقاء داخلها، يمكن للمرء أن يستعين بالحركة المرتبطة بها ليقيم اتصالاً مع معانى جولات الحياة الأخرى ويدمج هذه التجربة تدريجيًا فى رؤيته الشخصية .

العالمية وثقافات لغة الخطاب النقدى

لا شك أن الاستعداد لانتهاز مثل هذه الفرص والتحول إلى العالمية يمثل سمة شخصية شديدة الخصوصية. ومن ناحية أخرى فإن مختلف الثقافات العابرة للقوميات قد ترجع فى نواحٍ عديدة أيضًا إلى فرص كهذه. وحيثما لا تكون الممارسات المهنية نفسها منعزلة تمامًا عن ثقافات الأوساط المحلية المتباينة، يكون نمو الكفاءات فى الثقافات الأجنبية أهم من أن يترك للظروف أو للأهواء الشخصية؛ فقد رأينا فى العقود القليلة الماضية النمو السريع لصناعة تقوم على منع الصدمة الثقافية. وقد تم وضع برامج التدريب عبر الثقافات لغرس الحساسية أو الحد الأدنى من الذكاء الاجتماعى وربما من باب تقدير الثقافات الأخرى ذات الأهمية الاستراتيجية الخاصة بالنسبة

للأهداف الشخصية (من وجهة النظر الغربية ووجهتى نظر اليابان ودول النفط بالعالم العربي) . كما أن هناك تراثًا من الخدمة الذاتية الناشئة فى هذا المجال [٥] . وقد يرفض المتشككون هذه البرامج وهذا التراث باعتبارها "وسيلة عالمية سريعة". وقد يتشككون فى أن إقامة دورات اليومين أو الأسبوع أو نشر دليل مختصر يمكن أن يكون بديلاً عن الرحلة أو الاكتشاف الشخصى . وقد يلتزمون بفكرة أن العالميين عصاميون .

ومن ناحية أخرى فقد تكون لبعض الثقافات العابرة للقوميات علاقات بذلك النوع من الانفتاح والسعى إلى التفوق اللذين سبق أن أشرنا اليهما. فيبين كونراد فى الفقرة التى أوردناها له أن المثقفين ينزعون إلى الشعور بالألفة فى الثقافات الأخري، وهو ما يصدق على بعض الحالات بدرجة أكبر من غيرها؛ فكانت الجماعة العلمية الفرنسية فى منفاها بنيويورك تميل إلى الانغلاق كما رأينا. ومع ذلك فربما كان علينا أن نأخذ فى الاعتبار احتمال وجود ارتباط ما بين العالمية وثقافة المثقفين .

وجد روبرت ميرتن (Robert Merton, 1957: 400) فى دراسته الفذة أن المحليين حين كانوا مؤثرين كان تأثيرهم يقوم لا على ما كانوا يعرفون بقدر ما كان يقوم على من يعرفون. أما العالميون فقد أقاموا تأثيرهم أيًا كان على معرفة أقل ارتباطًا بغيرهم أو بوسط الجماعة الفريد. فقد جاءوا مزودين بمعارف خاصة يمكنهم أن يرحلوا بها دون أن ينقص ذلك منها شيئًا .

تم توجيه المزيد من الاهتمام إلى هؤلاء الناس فى الآونة الأخيرة [٦] . فهم "الطبقة الجديدة"، وهم أهل الكفاءة وهم رأس المال الثقافى المنزوع من سياقه. وفى داخل هذا التصنيف الاجتماعى العريض، قد يفرّق البعض كما فعل جولدنر (Alvin Gouldner, 1979) بين الطبقة المتعلمة والمثقفين، وهو ما لا داعى له فى مقالنا هذا؛ على أية حال فإن ما يجمع بينهم هو "ثقافة لغة الخطاب النقدى" كما يرى جولدنر.

ولا شك أن هؤلاء نوع من الناس لديهم فرصة سانحة للاندماج فى الثقافات العابرة للقوميات. فمعارفهم المنزوعة من سياقها يمكن وضعها فى سياق جديد فى أوساط مختلفة. (وهو ما لا يعنى أن الثقافات العابرة للقوميات لا تتألف إلا من معارف كهذه – فقد يقيمون نطاقات خاصة بهم من النوع الذى يمثل فى أماكن أخرى المورد الخاص للمحليين، كمعارف تراجم الأفراد ومعرفة الأحداث والمواضع التى تمثل أوساط هذه الثقافات). وما يحملونه معهم ليس مجرد معارف خاصة، بل يأتون بموقف كلى من بنى المعنى التى تشير إليها فكرة "ثقافة لغة الخطاب النقدى". وهذا الموقف حسب وصف جولدنر (1979: 28ff.) يتسم بالمرونة والإشكالية والاهتمام بما وراء الاتصال؛ ونصفها من جانبنا بأنها توسعية فى تعاملها مع المعنى . وهى تواصل الدفع دون كلل

فى تحليلها لنظام الأفكار وتسعى إلى الوضوح أينما أصبح النوق العام كصيغة متناقضة لتدبر المعنى مطمئناً إلى الضمنى والمبهم والمضاد (٧) . وفى النهاية تسعى إلى التفوق .

ومن الواضح أنه لا يمكن القول إن اتخاذ موقف كهذا من بنى المعنى قد يدل على توافق تام مع هذه الثقافات الأجنبية التى يتطلع العالمى إلى استكشافها. وربما كانت هذه الثقافات لا تقل ازدحاماً بالتناقض والغموض والميل إلى الجمود عن أية ثقافة محلية أخرى بما فى ذلك تلك التى نشأ فيها العالمى نفسه. ولكن يبدو أنها كموقف تشتمل على كثير من هذا الانفتاح والسعى إلى كفاءة أكبر مما يعد من سمات العالمية. وهى ليست طريقة للتحول إلى المحلية، بل طريقة لاستثارة المعارف المحلية .

ويمكن وصف العلاقة الخاصة بين المثقفين والعالمية إن وجدت بطريقة أخرى تتصل بما ذكرناه لتونا. فالمثقفون بالمعنى الضيق للكلمة لهم دخل فيما قد نعتبره علاقات المركز والهامش للثقافة نفسها. ويذهب كادوشين (Kadushin, 1974: 6) فى دراسته عن المثقفين الأمريكيين إلى أن كل ثقافة لها "مفاهيم قيمية" مركزية محددة تضفى المعنى على التجربة والفعل وأن معظم أفراد المجتمع يستغلون هذه المفاهيم بسهولة لأنها تتحدد فى تطبيقاتها الملموسة لا من خلال صياغات تجريدية. ومع ذلك فالمثقفون تقع على عاتقهم مهمة إيجاد العلاقة بين المفاهيم القيمية وتقصى تطبيق هذه المفاهيم عبر الزمن. ويشير كادوشين إلى أن مثل هذه المفاهيم هى "حقوق الإنسان" و"العدالة" و"حرية التعبير" .

ويتنقل المثقفون فى تساؤلاتهم بين مركز الثقافة والهامش والحقائق الوقتية فى الحياة اليومية. وإذا اعتادوا على ذلك يصبح لديهم منطلق لاستكشاف الثقافات الأخرى أيضاً حين تسنح فرصة العالمية، وهى ميزة لا تضيع عندما يتبين أن مختلف الثقافات لها مفاهيم قيمية مركزية مشتركة؛ ويبدو أن مثقفى كونراد العابرين للقوميات والذين يبرمون تحالفات عبر الحدود يتفقون على مثل هذه الاهتمامات المشتركة .

العالمى فى داره

كانت هذه نبذة عن العالمى فى الخارج. وحتى العالميين فى الحقيقة فى ديارهم. ولكن ما معنى هذا فى حالتهم ؟

بعد أن يحصل العالميون الحقيقيون على عضوية هذا الفئة لم يعودوا يشعرون بأنهم فى وطنهم كما يشعر المحليون الحقيقيون . فالوطن يؤخذ مأخذ التسليم ، ولكن بعد تأثر رؤاهم بتجربة الأجنبى والبعيد قد لا يعتبر العالميون فصول السنة أو دقائق الحياة اليومية كأشياء طبيعية وواضحة وضرورية . وقد يكون هناك شعور بالعزلة عن الملتزمين

بالذوق العام المحلى المشترك دون أن يدركوا تعسفه . وقد يتخذ العالمى من "الوطن" مصدراً من مصادر المعنى الشخصى المتعددة ولا يختلف عن غيره من المصادر البعيدة ؛ وقد يقنع بقدرته على الاستسلام لهذا المصدر ويتفوق عليه أيضاً .

والوطن هو الوطن ولكن بطريقة خاصة تذكر دائماً بماض قبل عالمى ، فهو موقع متميز للحنين . وهذا هو المكان الذى كان يبدو بسيطاً ومباشراً . أو هو الوطن من جديد ، مكان مريح الوجوه فيه مألوفة ، مكان تؤخذ فيه كفاءة المرء مأخذ التسليم ولا يضطر فيه لإثباتها لنفسه أو لغيره ، ولكنه مكان قد يدعو ولنفس هذه الأسباب للملل .

وفى الوطن يكون معظم الآخرين محليين بالنسبة لمعظم العالميين . وينطبق ذلك على الغالبية العظمى من الثقافات الإقليمية. والعكس صحيح، فالعالمى بالنسبة للمحليين هو شخص غير عادى إلى حد ما، إنه واحد منا ولكنه ليس واحداً منا تماماً. إنه شخص يلقى الاحترام لتجاربه، ربما، ولكن ربما لا يعد شخصاً يوثق به بالضرورة. والثقة مسألة تتعلق بوحدة الرؤى . "فأنا أعلم وأعلم أنك تعلم وأعلم أنك تعلم أنى أعلم". هذه المعادلة لا تنطبق بالضرورة على العلاقة بين المحلى والعالمى بسبب التنظيم الاجتماعى للمعنى .

وبعض العالميين مهرة فى جعلها تنطبق مرة أخرى . وهناك من يتخصصون فى السماح لغيرهم بمعرفة ما يحدث فى أماكن بعيدة . وهكذا يمكن دفع العالمى إلى حد ما نحو المحلى ؛ ولما كانت هذه مجالات مستقلة فى مجملها، يمكن للعالمى أن يتحول إلى سمسار أو تاجر يحقق أرباحاً. إلا أن محاولات تيسير التعرف على الشىء الغريب قد لا تفلح إلا فى تسفيهه وتضليل طبيعته وطابع المواجهة الحقيقية الأولى . من ثم فالتوجه العالمى الخالص قد يكون السماح للأشياء المستقلة بأن تظل على استقلالها .

وعلى الرغم من كل هذا فالوطن ليس بالضرورة مكاناً تكون العالمية فيه فى المنفي. ومن الطبيعى فى العالم المعاصر أن يتميز العديد من الأوساط المحلية بالتنوع الثقافي. فأصحاب الميول العالمية قد يستخدمون مواطنهم استخداماً انتقائياً ليحتفظوا بموقفهم التوسعى من العالم الأكبر. وقد يكون هناك عالميون آخرون سواء كانوا بدورهم فى الوطن أو فى الخارج، غرباء عن كل شىء عدا التوجهات العالمية. وبعيداً عن المواجهات المباشرة هناك وسائل الإعلام، سواء الموجهة للاستهلاك المحلى ولو أنها تتحدث عما هو بعيد أو تلك التى تعد جزءاً حقيقياً من الثقافات الأخرى كالكتب والأفلام الأجنبية. وما يعرف عند مكلووان بقوة الانفجار الداخلى لوسائل الإعلام قد يجعل كل الناس عالميين. وقد يتساءل المرء فى النهاية عما إذا كان التحول إلى العالمية ممكناً بدون الخروج من الوطن .

النتائج : اعتماد العالميين على المحليين واهتماماتهم المشتركة

نكرر فنقول إن هناك اليوم ثقافة عالمية واحدة. فكل بنى المعنى والتعبير المتنوعة فى توزيعها تتداخل فيما بينها بطريقة ما وفى مكان ما. وأناس كالعالميين لهم دور خاص فى تحقيق قدر من التماسك، ونظراً لدورهم هذا فقد أوليناهم اهتماماً خاصاً فى هذا المقال. وإن لم يكن فى العالم سوى المحليين لما كانت الثقافة العالمية أكثر من مجموع أجزائها المتفرقة .

ومن ناحية أخرى ففى ظل الأوضاع الحالية لم يعد من السهل التوافق مع النوع المثالى من المحليين. فالبعض كالمنفيين والعمال المهاجرين قد انتزعوا انتزاعاً من القواعد الإقليمية لثقافاتهم المحلية، ولكنهم يحاولون التقوقع داخل صورة تقريبية لها؛ وهناك كثيرون حتى ممن يقيمون فى أوطانهم يعتبرون ثقافاتهم المحلية محدودة وأضيق من أن تؤخذ مأخذ التسليم وأقل انفتاحاً على الخارج. وإذا قدر لهذا النوع الآخر من الثقافة العالمية أن يتحقق من خلال عملية تجانس عالمى لانقرض المحليون؛ وإذا تحقق ذلك من خلال الاندماج فى الثقافة الواحدة القائمة، لأصبح كل الناس محليين من نفس النوع على المستوى العالمى .

والعالميون والمحليون اليوم لهم مصلحة مشتركة فى بقاء التنوع الثقافي. فالتنوع نفسه بالنسبة للمحليين ليست له أهمية جوهرية كبيرة باعتباره مسألة معرفة شخصية بثقافات متنوعة. وتصادف أن هذا هو المبدأ الذى يسمح لكل المحليين بالتشبث بثقافاتهم. أما بالنسبة للعالميين فالتنوع فى حد ذاته يمثل قيمة، ولكن من المستبعد أن يتحقق لهم بالصورة الحالية ما لم تترك الفرصة للآخرين لأن يحفروا مسارات خاصة لثقافاتهم وأن يحتفظوا بها، وهو ما يعنى أنه لا وجود للعالميين بدون المحليين .

هوامش

(١) تم تقديم النسخة الأولى من هذا المقال في المؤتمر الدولى الأول عن الألعاب الأولمبية والتبادل الثقافى بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب فى النظام العالمى الذى عقد في سيول بكوريا من ١٧ إلى ١٩ أغسطس١٩٨٧ . وقد أعدت الورقة كجزء من مشروع "النسق العالمى للثقافة" بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم بدعم من مجلس البحوث السويدى للعلوم الإنسانية والاجتماعية .

(٢) وبذلك فعلماء الأنثروبولوجيا ليسوا بالضرورة عالميين تماماً : فكثير منهم قبَليون. للمزيد عن القنافذ والثعالب انظر Berlin, 1978.

(٣) dilettante (الهاوي) هو "الفرِح"؛ وهو "من يأخذه حب استطلاعه إلى ما وراء المعرفة العادية ولو أنه يأبى بطريقة مهذبة أن يتحول إلى متخصص" (cf. Lynes, 1966) .

(٤) هناك فيلم سينمائى يقوم على هذه الرواية بالطبع .

(٥) انظر مثلاً كتاب *Do's and Taboos Around the World* (المحرمات فى العالم) الذى صدر عن شركة باركر بان، وتتخلص أهدافه فيما يلى :

> «يساعد هذا الكتاب كل مسافر حول العالم علي تكوين هوائي غير مرئي صغير في نفسه يتلقي به الرسائل الخاصة عن الاختلافات والفروق الثقافية. وفهم هذه الاختلافات يحول دون الإحساس بالإحراج والشقاء والفشل. والحقيقة أن تعلم هذه الاختلافات الثقافية عن طريق السفر والسياحة قد يمثل تحدياً وبهجة في آن» (Axtell, 1985: forward)

(٦) انظر أيضاً .Randall Collins, 1979: 60ff حيث يبين التناقض بن إنتاج الثقافة "محليًا" و"ورسميًا".

(٧) للمزيد عن النوق العام انظر .Geertz, 1975; Bourdieu, 1977: 164ff .

المصادر والمراجع

Axtell, Roger E. (1985) *Do's and Taboos Around the World* New York: Wiley.

Berlin, Isaiah (1978) *Russian Thinkers*. New York: Viking.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall (1979) *The Credential Society*. New York: Academic Press.

Field, James A, Jr.. (1971) 'Transnational and the New Tribe', *International Organization* 25: 353-62.

Geertz, Clifford (1975) 'Common sense as a cultural system', *Antioch Review* 33: 5-26.

Gouldner, Alvin W. (1979) *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*. London: Macmillan.

Kadushin, Charles (1974) *The American Intellectual Elite*. Boston: Little, Brown.

Konrad, George (1984) *Antipolitics* . San Diego and New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Lévi-Strauss, Claude (1985) *The View from Afar*. New York: Basic Books.

Lynes, Russell (1966) *Confessions of a Dilettante*. New York: Harper & Row.

Merton, Robert K. (1957) *Social Theory and Social Structure* . Glencoe, IL: Free Press.

Rutkoff, Peter M., and Scott, William B. (1983) 'The French in New York: Resistance and Structure', *Social Research* 50: 185-214.

Said, Edward W. (1984) 'The mind of winter: reflections on life in exile', *Harper's Magazine* (September): 49-55.

Sauvant, Karl P. (1976) 'The potential of multinational enterprises as vehicles for the transmission of business culture', in Karl P. Sauvant and Farid G. Lavipour (eds), *Controlling Multinational Enterprises*. Boulder, CO: Westview.

Theroux, Paul (1986) *Sunrise with Seamonsters*. Harmondsworth: Penguin.

Tyler, Anne (1985) *The Accidental Tourist*. New York: Knopf.

أولف هانرز هو رئيس قسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة ستوكهولم. ومن مؤلفاته *Exploring the City : Inquiries Toward an Urban Anthropology* استكشاف المدينة: بحوث في الأنثروبولوجيا الحضرية، نشريات جامعة كولومبيا، ١٩٨٠) .

الصراع الثقافى فى العلاقات الحدودية

تصور لمبحث فى علم اجتماع القانون

فولكمار جسنر و أنجيليكا شيد

١ - المشكلة

إن الاتصال الدولى بين الأشخاص أو الهيئات ذات الشخصية الاعتبارية القانونية فى ازدياد مستمر على مستوى العالم . وستشهد أوربا نمواً كبيراً آخر بمجرد أن تبدأ السوق الداخلية الواحدة للمجموعة الأوربية نشاطها. وفيما يتعلق بالقانون نفسه ، فالعلاقات القانونية الدولية يحكمها القانون الدولى الخاص وقانون موحد دوليًا ، وفى دول المجموعة الأوربية تحكمها اتفاقيات روما وتشريعاتها الناتجة عن التجانس داخل المجموعة. إلا أن التنميط السسيولوجى لحالات كهذه لا وجود له على الرغم من ضرورة افتراض أن الفعل الاجتماعى الدولى يختلف عن التفاعلات التى تحدث داخل المجتمع أو الثقافة (القانونية) .

وفى حين تحولت مشكلات تطور القانون الدولى إلى جزء من القواعد المقررة للبحث فى القانون، لم يتم توجيه أى اهتمام للفعل الاجتماعى للفئات التى يستهدفها القانون. وإذا تحتم البحث فى ذلك بصورة منتظمة فإن هذا من شأنه أن يوفر الأساس اللازم لإيجاد تصور ملائم للقانون الدولى فيما يتصل بالعلاقات الخاصة. والشركات المتعددة الجنسيات هى الكيانات الوحيدة التى ينبغى تدارسها فيما يتعلق بالمواد القانونية التى تعمل فى ظلها ودورها فى تطور القانون التجارى الدولية (انظر Grossfeld, 1980) . ومن ناحية أخرى فالبحث السسيولوجى لم يتطرق بعد لكيفية عقد رجال الأعمال لاتفاقيات أو إدارتهم للنزاعات مع نظرائهم فى الدول الأخرى . والحقيقة أن مثل هذه المواقف تقننها المعايير القانونية بصور ضعيفة نسبيًا إذا قورنت بالتعاملات التى تتم داخل الدولة الواحدة، وهو ما يدفع علم الاجتماع ، وعلم اجتماع القانون بصفة خاصة ، إلى التركيز على الهياكل التى نشأت فى عالم التجارة (المعايير والمؤسسات والمهن) والتى تهدف إلى تفادى النزاع وحله. وفى الشئون غير التجارية

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 253-277.

أيضاً تحدث عبر الحدود تفاعلات يومية يمكن أن تؤدى إلى نزاعات (تندرج تحت قانون الأحوال الشخصية أو قانون التعويضات مثلاً) وقد يتحتم إدارتها بمعزل عن "البنية التحتية" التى تفيد عالم التجارة وإدارة الأعمال إلى حد كبير .

ولما كان علم اجتماع القانون قد سبق له التعامل مع الظواهر القومية الخالصة أو مقارنتها فإن اهتمامه الآن يتركز على كيفية وضع التعريفات الخاصة بالموقف فى عمليات تحدث بصورة مباشرة بين الإطراف المعنية فى العلاقات الدولية أو حين يلجأ الناس الهيئات الاستشارية أو للتفاوض أو التصالح أو التحكيم. كما أنه ينظر فى المواقف التى قد تنجم عن عدم وجود دليل معيارى كافٍ ذى طبيعة قانونية أو ثقافية. وكلا هذين الاهتمامين مستمدان من افتراض وجود نزاع ثقافى كامن فى العلاقات القانونية الدولية (انظر صياغة المفاهيم لدى den Hollander, 1955). وأكمل تناول للنزاعات الثقافية حتى الآن هو ما تم فى علم اجتماع الانحراف (تم إيجازه لدى Trotha, 1985) الذى يتناول النسبية بين الثقافية للأنظمة الاجتماعية فى مجتمع حديث متميز. وإذا كانت حالة اللا معيارية فى المواقف النظرية من التحديث مرتبطة بالتغير الاجتماعى ، فعادة ما يواكب ذلك تشخيص للمجتمع المتساهل فى عصرنا ولتزايد الإجرام (انظر نقد هذه القضايا عند .Parson, 1985: 15ff) . إلا أن البحوث التى أجريت حتى الآن تدل على أن اللا معيارية فى العلاقات القانونية الدولية قد خفت حدتها إلى حد ما بظهور آليات وكيانات عديدة (كالتأمين وجهات المصالحة ومحاكم التحكيم) تسهم بالتعاون مع موقف أكثر مرونة من جانب المحاكم المحلية التى تبت فى القضايا الخارجية فى خفض حدة مثل هذه المنازعات. وهو ما يؤدى بنا إلى التساؤل عن ماهية الآليات القانونية القائمة لتفادى مثل هذه الخصومات الثقافية وعن مدى أحقية الأطراف المتنازعة فى العلاقات الدولية فى اللجوء إلى القانون أصلاً . وهو ما يؤدى بدوره إلى سؤال أكبر عن مدى قدرة القانون كمؤسسة اجتماعية على إيجاد واقع اجتماعى وبالتالى عن كيفية صياغة العلاقة بين الثقافة والمجتمع من الناحية النظرية (انظر Featherstone, 1985: 3; Haferkamp, 1989). وهو أيضاً سؤال مفتوح عن مدى إمكانية دحض فرضية البناء المعيارى للمجتمع مع الأخذ فى الاعتبار أن كثيراً من الدراسات التى قام بها علماء اجتماع القانون توصلت إلى أن نطاق التحكم القانونى محدود للغاية (انظر Griffiths, 1979; Gessner and Höland, 1989). ومع ذلك فالنظرية القانونية حتى الآن «وضعت نموذجاً تحليلياً للنسق المغلق، ويميل القانون الدولى الخاص إلى تفنيد أى وعى بتعددية العالم القانونى الدولى ومبهماته» (اتصال شفهى شخصى مع فليسنر Flessner) .

٢ - تناول النزاع الثقافى فى المجتمع العالمى

تعد الأبعاد السياسية والاقتصادية للتفاعل الاجتماعى الدولى من الموضوعات الرئيسية لنظريات العلاقات الدولية (انظر Rittberger and Wolf, 1987) ونظريات الأنساق الدولية (انظر von Beyme et al., 1987) ونظريات الأنساق العالمية (انظر Wallerstein, 1974) والبحث المشترك (Hopkins and Wallerstein, 1982).

وفى حين أن نظرية العلاقات الدولية ونظرية الأنساق الدولية ظلت لفترة طويلة تأوى الفكرة السائدة التى ترى أن الحكومات وممثليها يمكن اعتبارهم عناصر فاعلة ذات صلة فى النسق الدولى ، فإن الموقف اليوم أيضًا يؤيد الاعتراف بالأفراد والفئات والهيئات باعتبارهم عناصر فاعلة لها دور بنائى فى النسق الدولى (انظر[١] . Czempiel, 1981; Sauvant, 1987: 69ff. ،Singer, 1987: 214f.) . ويشير ريتبرجر و وولف (4 :1987) إلى أن المفهوم "الجديد" للسياسة الدولية ينبغى أن يتضمن كل نتائج الأفعال الدولية عبر الحدود القومية والمجتمعية بقدر ما تشتمل على «اتخاذ أو تنفيذ القرارات المتعلقة توزيع القيم فى مختلف مجالات الحياة» . ومن الواضح تمامًا أن الأفعال الصادرة عن أطراف غير حكومية يجب تصنيفها ضمن "السياسى" خاصة فى مجالات المعلومات والاتصال والتبادل التجارى والمال ؛ لذا فإن ما تفعله الأطراف غير الحكومية له أهمية بالغة بالنسبة للعلوم السياسية فى مجال العلاقات الاقتصادية والتجارية الدولية .

وكما يركز التحليل السياسى اليوم على أهمية التفاعلات الدولية [٢] . بين الأفراد والأعمال التجارية، فإننا نؤمن بأهمية أن يسعى علم اجتماع القانون أيضًا إلى تحليل مثل هذه التفاعلات ولا يكتفى بالبحث فى قوانين الدول فى إطار النسق الدولى . فالتفاعلات بين الأفراد والهيئات فى تزايد مستمر ، وبالتالى فبالإضافة إلى أنها ذات صلة من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، فهى أيضًا ذات صلة بالعوامل الثقافية والاجتماعية الأوسع نطاقًا .

إن نظرية المجتمع العالمى [٣] . تنطلق من موقف يرى أن التفاعل العالمى ظاهرة مستقرة حاليًا ولكن بثغرات عديدة (Senghaas, 1988). ولكى تنجح التفاعلات التى تشمل أطرافًا من ثقافات مختلفة ، يجب إدراك أن لكل دولة كمًا من الأشياء تحتاج إلى تعلمه (Luhmann, 1971) . ويرى لومان إن هناك ربطًا بين فكرة المجتمع العالمى وموقف يستطيع فيه كل فرد ... «أن يسعى إلى تحقيق أهدافه باعتباره غريبًا بين غرباء» بعد أن يكون قد حقق قدرًا عاديًا من التعلم، وهو ما يعد فى رأى لومان (9 :1971) نتيجة لتوحيد الصياغة الذاتية البينية للتوقعات على كل المستويات

أو «للتجانس الواقعي في الأفق الذى تتكون فيه التوقعات (سواء المتجانسة أو غير المتجانسة) ، أى توقع المرء أن تتوافق آفاق التوقع الأخرى مع توقعاته أو توقع أن يتوقع الآخرون أن تتطابق آفاقهم مع آفاق غيرهم. ولمزيد من الدقة فالتفاعل العالمى ممكن لأن هناك أساسًا عامًا للتوقعات. ومع أن مفهوم المجتمع العالمى يتخذ من مشكلات التواصل بين الثقافات موضوعًا له ، فإن النظرية تعمل على مستوى عالٍ من التجريد مما يجعل من الصعب صياغة فرضيات مناسبة لتوجيه البحث. بل يبدو أن المفهوم يعمل كحافز للبحث فى علم اجتماع الوحدات الكبرى (Senghaas, 1988) . إلا أن لومان (1971: 10ff.) أيضًا يقدم فرضية عن بنى التوقع فى المجتمع العالمى والتى يمكن أن تكون دليلاً للبحث فى علم اجتماع الوحدات الكبري. وهو يسلم جدلاً بهيمنة "التوقعات الإدراكية التكيفية الدالة على الاستعداد للتعلم" واضمحلال فى "التوقعات المعيارية الفرضية ذات الذرائع الأخلاقية" . والاختلاف بين صيغ التوقعات هذه فى رأى لومان يكمن فى طبيعة رد فعلها تجاه التحرر من الوهم بمعناه الدقيق المحايد . وحتى إذا حدث التحرر من الوهم فإن التوقعات المعيارية يتم الإبقاء عليها ويتم اللجوء إلى وسائل الإقناع أو تطبيق العقوبات، فى حين أن التوقعات الإدراكية مستعدة ضمنًا للتعلم وللتغير إن دعت الحاجة. ولحل المشكلات تنشأ هذه الصيغ من التوقعات بما يتوقف على الموقف كما يقول لومان: «فهناك اتجاه عام لاتخاذ موقف معيارى تجاه المواقف حين لا تسنح فرصة فورية واضحة وآمنة للتعلم، ولاتخاذ موقف إدراكى حين يفقد المرء الأمل فى مساعدة توقعاته» . ويؤكد ستنجاس أيضًا على نمو التشابك الإدراكى والمعرفى فى العالم. فيشير فى بحثه فى تزايد الاعتماد المتبادل إلى دور القانون والقانون الدولى خاصة، ولكنه لا يشير إليه إلا بصورة عارضة – «... حقق القانون الدولى فى هذا القرن خاصة تقدمًا كبيرًا فى هذا المجال (مجال عملية التمدن)» (Senghaas, 1988: 27) – دون أن يخوض فى التفاصيل .

وفى بحثهما فى مكانة الثقافة فى نظرية الأنساق العالمية يفترض روبرتسن و لكنر (Robertson and Lechner, 1985) أن التعددية الثقافية سمة أساسية لنسق العالم الحديث، وهو ما يدفع للتساؤل عما إذا كانت التعددية الثقافية قد لقيت قبولاً لدرجة أن الاختلافات الثقافية لم تعد تفرز نزاعات ولا معيارية (Hollander, 1955: 166) . ولكن أليس صحيحًا أن التعددية الثقافية تتطلب جهدًا من جانبنا للتعامل معها بصورة مناسبة ؟ هناك احتمال يطرحه هابرماس (Habermas, 1982) وهو أن النسق القانونى سيتدخل، وبتوسيعه لنطاق عقلانيته الإجرائية الاستراتيجية ليشمل المزيد من نواحى الحياة سيقضى على أنماط العقلانية التواصلية النامية . وستكون علاقات التواصل حينذاك قد تشيأت لأن عقلانية الأنساق تسعى للتغلب على خطر اللا معيارية .

وبذلك تكون المبادرة قد أفلتت من العناصر الفاعلة الاجتماعية فيساعد التحكم النسقى على استثارة اللا مبالاة وتفتيت الوعى عوضًا عن اللا معيارية . إلا أن السؤال الذى ينبغى طرحه هنا هو ما إذا كانت الحاجة إلى التواصل بين الثقافات أو التفاوض لا تؤدى أيضًا إلى إيجاد مكان للعقلانية التواصلية فى المجال المبتنى قانونيًا ، وهو أمر لا سبيل لمعرفته إلا بعون من مبحث علم اجتماع الوحدات الكبرى .

ظهر منذ نهاية الستينيات مبحث جديد يحمل عنوان "التواصل بين الثقافات" (Mauviel, 1987) ومن أهدافه البحث فى العلاقات عبر القومية بين الأشخاص أو الهيئات مستعينًا بمزيج من الفرضيات النفسية والسسيولوجية والأنثروبولوجية واللغوية السائدة. ويعرّف التواصل بين الثقافات بأنه عملية التواصل التى تتم - سواء شفاهيًا أو لا شفاهيًا - بين أفراد الفئات الثقافية المختلفة فى سياقات موقفية مختلفة (Samovar and Porter, 1976; Prosser, 1978). ومع أن هناك تاريخًا طويلاً من الدراسات المتعلقة بالثقافة والتواصل، فإن الربط بين مجالى البحث هو الجديد نسبيًا. وقد نجم البحث فى التواصل بين الثقافات عن المشكلات العملية ، أى مشكلات السلوك بين الثقافات فى موقف تدخل فيه الثقافات فى اتصال فيما بينها سواء فى مسائل خاصة بمجال الشئون الخارجية أو التجارة أو غير ذلك. والمشكلات الأساسية فى مجال التواصل بين الثقافات عبارة عن "سوء تواصل" أو "سوء فهم" يعزى للاختلافات بين الثقافات (Mauviel, 1987; Rehbein, 1985: 6ff.) .

وقد حقق تطور نظريات التواصل بين الثقافات(٤) . الآن تقدمًا أيضًا، ولو أن الصورة الكلية لاتزال متغايرة - كما يشير ليونهوف (Leonhoff, 1988: 1 وانظر أيضًا الشكوى من الحالة "اللا نموذجية" للنظرية فى Gudykunst, 1983: 14) - بقدر ما تظل مشكلات التواصل بين الثقافات التى يتم التعامل معها مقيدة بموقف محدد فى كل حالة، مما يزيد من صعوبة إطلاق الأحكام التعميمية وتطور النظرية. وهناك مشكلة أخرى تنشأ حين يتعلق الأمر بالبحث فى العلاقات القانونية الدولية، وهى أن التفاعل القانونى لم يتم اتخاذه موضوعًا بعد فى سياق نظرية التواصل بين الثقافات إلا فى مقال حديث لكسلر (Joan Kessler, 1988) يتناول مشكلات التواصل بين المحامين وموكليهم على اختلاف خلفياتهم الثقافية .

ويقع تركيز النقاش على التواصل بين الثقافات بصفة خاصة على النزاعات كيف تنشأ وكيف يتم التعامل معها وأى المواقف يتخذ منها(٥) . (انظر ,.Nadler et al 1985; Ting-Toomey, 1985; Cushman and Sanderson-King, 1985) . والنزاع كأحد أنماط الفعل الاجتماعى تحدده الثقافة جزئيًا كما يقول تومى (Ting-Toomey, 1985: 72) وغيره . ويحدث سوء الفهم بين الثقافات وما قد يترتب

عليه من نزاع حين يعبر شخصان من ثقافتين مختلفتين تعبيرين متباينين عن فعل رمزى واحد أو يقدمان تفسيرين مختلفين له. إذن فالنزاع فى سياق بين ثقافى يعنى ما هو أكثر من مجرد اختلاف فى المصالح . فالموقف المعقد بالفعل يتفاقم نتيجة للغموض أو نقص الوعى أو سوء فهم المقاييس السلوكية الثقافية أو اللغة أو أبعاد العلاقات كالحميمية أو الحالة الاجتماعية .

والجانب الأول من تحليل النزاع بين الثقافى هو البحث فى السياق الثقافى الذى يحدث فيه النزاع . ومن النقاط المرجعية المفيدة هنا فكرة القيود الثقافية (٦) . ففى المواقف التى تكون القيود الثقافية فيها قليلة يزداد التسامح تجاه أى شخص أو أى شىء مختلف وتجاه التوترات المعادية ، أى أن العناصر الفاعلة تستفيد من المواجهة المفتوحة بين الأفكار . والعكس صحيح؛ ففى المواقف ذات القيود الثقافية الزائدة ينخفض مستوى النزاع ، أى يتم اللجوء تلقائيًا إلى استراتيجيات وقائية .

كما أن إمعان النظر فى النزاعات وعلاقتها بالثقافة يتطلب الاهتمام بالظروف المحددة التى يرجح ظهور النزاعات فى ظلها. ويحدث التوترات وحالات سوء الفهم بين الثقافات إذا تصرف أحد المشاركين فى التواصل بين الثقافات صراحة أو ضمنًا بما يخالف توقعات الآخرين. وحين تكون القيود الثقافية ضعيفة يسود مستوى عالٍ من الشعور بعدم الاستقرار والخطورة فى التفاعل بين الثقافات. والعكس صحيح؛ فإذا كانت هناك درجة عالية من القيود الثقافية ينخفض مستوى الإحساس بعدم الاستقرار والخطورة نسبيًا. واحتمالات النزاع بين الغرباء أكبر نسبيًا فى المواقف التى تنخفض فيها القيود الثقافية منها فى تلك التى ترتفع فيها مثل هذه القيود. بعبارة أخري، فإن خطورة الوقوع فى خطأ تفاعلى تزداد حين لا تكون هناك قواعد محددة تحكم مختلف صور التفاعل وتوجهها (Ting-Toomey, 1985: 78f.) .

ومن الجوانب المهمة الأخرى فى العلاقة بين النزاع والثقافة المواقف والاستراتيجيات التى تتخذ تجاه النزاع (انظر Ting-Toomey, 1985; Nadler et al., 1985: 92ff. ; Cushman and Sanderson-King, 1985: 122ff.). وفى سياق ذى قيود ثقافية ضعيفة، قد تتخذ الأطراف المتنازعة مواقف مواجهة مباشرة، فى حين أن الموقف السائد فى سياق تزداد فيه القيود هو موقف التفاف حول النزاع أو تفاديه .

ومن الكتّاب (Nadler et al., 1985; Harnett and Cummings, 1980)[٧]. من يرى أن التفاوض بين الثقافات يلعب دوراً مهماً فى العالم المعاصر (انظر أيضاً الكتيبات العديدة بعنوان "كيف تدير أعمالك فى مجال ..." Fox, 1988). وفى موقف النزاع، يمثل التواصل وسيلة لإضفاء تعريف اجتماعى على النزاع، أو أداة لممارسة التأثير على النزاعات، أو وسيلة تسمح إما للأطراف المعنية أو لأطراف ثالثة بمنع النزاعات أو التعامل معها أو حلها عملياً. فالتفاوض عملية يتواصل فيها المشاركون فيما بينهم سعياً إلى إيجاد بدائل سلوكية وتحقيق نتائج مفيدة سواء على المستوى الفردى أو الثنائى .

وقد تؤدى العلاقات وعمليات التفاوض المطولة التى تميز التنظيمات الدولية إلى نمو ثقافة ثالثة مشتركة، وهو ما يعرّفه يوسيم (Useem et al., 1963: 169) بأنه «أنماط السلوك التى يضعها ويشارك فيها ويتعلمها الناس من مجتمعات مختلفة ممن ينسبون مجتمعاتهم أو قطاعات منها إلى بعضهم البعض» .

وهم يرون أن هناك أسطحاً بينية مجتمعية عديدة كانت قد نمت فيها ثقافة ثالثة من هذا النوع. والأمثلة التى يستشهدون بها هى الأمم المتحدة والسوق الأوربية المشتركة والحركة العالمية فيما بين الكنائس المسيحية وعمليات التبادل الطلابى الدولى والجمعيات الدولية للعلوم والفنون والدوائر الدبلوماسية. وهذه الثقافة الثالثة عندهم ليست مجرد توافق متبادل أو امتزاج ثقافتين مستقلتين متوازيتين ، بل مولد شىء جديد يتعلق بالسلوك وأنماط الحياة ورؤى العالم وغير ذلك (Useem et al., 1963: 170) .

وتدل التقديرات العملية للمنظمات الدولية التى تساعد على إيجاد ثقافة مشتركة على أنها تكتسب أهمية متزايدة (Senghaas-Knobloch, 1969: 59ff.). وهناك شواهد تثبت اتساع نطاق العمليات التى تدعم التواصل بين هذه التنظيمات (Senghaas-Knobloch, 1969: 171.). وأخيراً فهناك استطلاعات للرأى تثبت أن التواصل عبر القومى لا يؤدى إلى المفاضلة بين المفاهيم إلا بعد مرور فترة من الزمن (Senghaas-Knobloch, 1969: 169.). إلا أن هناك نقصاً فى البحث المكثف فى هذا المجال، خاصة فيما يتعلق بالتواصل القانونى بين الثقافات .

عاد علم اجتماع الثقافات الذى أصبح نجمه فى صعود منذ أواخر السبعينيات (انظر الأعداد الخاصة من *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*) مرة أخرى إلى تركيز اهتمامه على الصراع الثقافى . فيصف تنبروك المشكلات التى تنشأ عن اصطدام ثقافتين مثلاً بأنها من مباحث علم اجتماع الثقافات (Friedrich H. Tenbruck, 1979: 416). وقد أجريت بحوث مطولة عن

المشكلات التى يواجهها العمال الأجانب بصفة خاصة أو ترتبط بهم (Heckmann, 1981; Ansay and Gessner, 1974)، وقد نشأ حقل واسع للتعامل مع الجوانب الاجتماعية من التعليم بين الثقافات (انظر دورية *Ausländerkinder* "الأطفال المهاجرين" على سبيل المثال). وما أن نترك مجال العمالة الأجنبية هنا أيضًا حتى نجد أنه ليست هناك دراسات بين الثقافات تتعامل مع الظواهر الدولية.

وبحذى هذه الاتجاهات وفى مجال القانون نفسه شهدت السنوات الأخيرة نمو البحث فى الثقافة القانونية (انظر 1985 , *Zeitschrift für Rechtssoziologie*) وفيه يلفت علم الاجتماع إلى ظواهر تشمل الهويات الثقافية للمجتمعات. ويقال إن الهوية بمعنى الثقافة القانونية يتم تعريفها من زاوية عناصر مثل أنماط التشريع والإجراءات القضائية وإصدار الأحكام ومكانة المهن والموظفين القضائيين وأساليب أدائهم لعملهم ومدى قبول المعايير القانونية (انظر Blankenburg, 1988). ومن النقاط السلبية فى هذا الصدد أن البحث هنا أيضًا كما سبقت الإشارة إلى علم اجتماع القانون عامة يقتصر على مقارنة الثقافات التشريعية دون تدارس ما يحدث حين تتصادم هذه الثقافات، أى بالدور الذى تلعبه مختلف السمات القانونية فى العلاقات القانونية الدولية. ومع ذلك فلابد من الاعتراف بفضل الباحثين فى حقل الثقافة القانونية فى بيان دور الثقافة كأحد العوامل فى تفسير الظواهر القانونية (Lewis, 1985: 291) ، وإن كانت أهميتها إذا وضعت فى مقابل القواعد القانونية الرسمية لاتزال فى حاجة إلى تحديد. ومن منجزات الباحثين فى حقل الثقافة القانونية فى هذا الصدد إيضاح أننا إذا افترضنا - وهو افتراض اختزالى فى رأيهم - أن الدوافع الاقتصادية تمثل المبدأ البنائى السائد فلابد أن نأخذ فى الاعتبار أنه حتى هذه الدوافع تشكلها فى النهاية السمات الثقافية .

٣ - وجهة النظر القانونية

إن معظم الكتابات فى حقل القانون وعلى خلاف التراث السسيولوجى تفترض توحد الممارسات التجارية وبالتالى الاحتياجات القانونية فى كل دول العالم (Goldstajn, 1973; Berman and Kaufman, 1978).

والمبدأ السارى عامة هو أن أعراف التبادل التجارى والقواعد المستقلة لمختلف المؤسسات المعنية بالتجارة الدولية("القوانين والشروط العامة"، "الجمارك الموحدة لغرفة التجارة الدولية"، إنكوترمز، الشروط القياسية للسوق الأوربية) والأحكام التى تصدرها محاكم التحكيم الدولية والاتفاقيات الدولية ولو بدرجة أقل (مؤتمر هاج عن القانون الموحد لمبيعات السلع الدولية وعن العقود الخاصة بمثل هذه المعاملات واتفاقية ڤيينا

لتوحيد القانون التجارى) كلها ساعدت على تطور القانون المشترك الذى يشمل التجارة العالمية، ولو أن هذا يقف حينئذ فى مواجهة اختلاف قوانين الأعمال العامة من دولة إلى أخرى . ويمضى هذا التوجه ليقول إنه إذا تحقق النجاح فى تجانس قانون الأعمال العام (عن طريق الجات والسوق الأوربية)، فإن العلاقات التجارية الدولية ستقوم على الأساس القانونى الموحد .

من ثم فإن الافتراضات المتعلقة بالمصاعب التى ينطوى عليها التواصل بين الثقافات والتى وضعها البحث السسيولوجى قد لا تنطبق على مجال التبادل التجارى الدولي . وقد يكون هناك حالياً قدر كافٍ من توحيد القوانين – خاصة منذ بدء تطبيق القانون التجارى الخاص بالأمم المتحدة من أول يناير ١٩٨٨ – وفوق هذا هناك العديد من الاتفاقيات والوثائق الرسمية (النقل البحرى والبري ، شروط الاقتراض ، نظم الدفع) مما ساعد على محو الكثير من تأثير الاختلافات الثقافية . وهناك مثالان من داخل المجموعة الأوربية وهما الاتفاقية التى تم التوصل اليها فى عام ١٩٦٨ عن دوائر الأحكام القضائية وتنفيذ الأحكام القضائية فى الحالات المدنية والتجارية ، واتفاقية ١٩٨٠ الخاصة بقانون المديونيات . وهناك أيضًا عدد من التعليمات الخاصة بالمجموعة الأوربية وضعت لتحقيق درجة أكبر من توحيد القانون الخاص الذى يمثل أساسًا لتوحيد التشريعات فى الدول الأعضاء أو إعطائها قوة القانون مباشرة (انظر Müller-Graff, 1987; Reich, 1987) . وإذا نحينا جانبًا إجراءات التوحيد التى تتخذ عن طريق كتيبات التعليمات والمواد القانونية ، أى بعيداً عن قانون المجموعة الثانوى ، فالعلاقات القانونية الخاصة تتعرض للاعتداء من جانب قانون المجموعة الأساسى (انظر Reich, 1987) . وتساعد السوق الداخلية الموحدة التى يتم التخطيط لها حاليًا على بذل جهود ضخمة لتوحيد قانون الأعمال العام فى دول المجموعة الأوربية كلها .

أما الأنواع الجديدة من العناصر الفاعلة (كالمستهلكين ومشترى العقارات والسائحين) والتى لم يشملها القانون الموحد بعد، والعلاقات القانونية الدولية خارج مجال التجارة والأعمال (كالعلاقات الأسرية والأضرار البيئية) فيشملها القانون الخاص على الأقل. وهكذا فحتى فى هذا المجال لا داعى للشك فى مسألة أى هذه القوانين سيتم تطبيقه .

وهذه الصورة لا تعكس الحياة العملية مع أنها وردت فى التراث المدون عن القانون .

(أ) ما تحقق من توحيد القوانين حتى الآن يشمل المجالات الهامشية (Schlechtriem, 1987: 35). وهو لايزال مفتتًا فى الوقت الحاضر فى

مجال القانون الخاص ولم يؤد إلا إلى جزر صغيرة من القوانين الموحدة فى بحر من التشريعات القومية (Kötz, 1986: 12) . كما ينطبق ذلك على المجموعة الأوربية ، لأن قانون المجموعة الخاص ليس شاملاً بعد ، فهو «مفتت ومعزول ويفتقر إلى مفهوم كلى ويتسم بالعشوائية» (Müller-Graff, 1987: 39) . كما تقتصر الجهود الرامية إلى توحيد قانون التجارة الدولى العام على المجموعة الأوربية ، وحتى هذه الجهود لاتزال فى منتصف الطريق نحو الكمال .

(ب) حتى فى الحالات التى طبق فيها القانون الموحد، فإنه مستبعد دائمًا (وهو ما يوصى به الدليل الألمانى للمهنيين، انظر Sandrock, 1980: 491). ولم يؤد القانون الموحد إلى أدنى درجات التوحيد فى المجال القضائى فى الدول الموقعة (Honnold, 1987; Kötz, 1986; Kramer, 1988) .

(جـ) إن القانون الدولى الخاص يمثل "حلاً غير آمن" بالنسبة لأى طرف فى قانون غريب عليه (Langen, 1969: 359). ويقال إن القضاة المحليين يفتقرون إلى الخبرة بشئون التجارة الدولية (Berman and Kaufman, 1978) .

إذن فلا مجال للتساؤل عن الأطراف فى العلاقات القانونية الدولية وما إذا كان موقفهم من المعايير هو نفس الموقف الذى يتخذه نظراؤهم فى الشئون القومية البحتة بمراعاتهم لقوانين بلادهم. والتراث المدون ليس به ما يدل على ما إذا كان هناك نقص تام فى مثل هذا الموقف من المعايير، بمعنى أن العناصر الفاعلة تجد نفسها فى مواقف لا معيارية، أو ما إذا كانت أنماط الفعل الإدراكى قد حلت محله. وكلا هذين البديلين يظهران فى التطبيق العملى .

وفى مجال الاتفاقيات التجارية الطويلة المدى والمهمة، هناك ما يدل على وجود أنماط فعل تتفق مع النموذج الإدراكى . وهناك سمة بعينها ينبغى أن نفسرها بهذه الطريقة، وهى الاهتمام الكبير الذى يبديه التراث القانونى المكتوب بعمليات التراضى فى نظام المفاوضات وإجراءات التحكيم. ومن الأمثلة التى يمكن الاستشهاد بها الدراسات القانونية للجوانب الصارمة فى إعادة التفاوض حول الالتزامات التعاقدية (القضاء والقدر أو فسخ العقد) التى تسعى لإضفاء المزيد من المرونة على التعاملات التجارية الدولية (Horn, 1985) .

والمواقف التى ورد وصفها هنا ليست غير عادية لدرجة تحتم التخلى عن مبدأ الأمانة التعاقدية. ومع ذلك فالتراث القانونى يتوقع من أطراف التعاقدات الدولية أن يتحلوا بالمرونة الشديدة والاستعداد للتعلم. من ثم فهو يترك الساحة مفتوحة للتوقعات الإدراكية (التى "تتكيف مع الواقع فى حالة الإحباط". Luhmann, 1972: 42) .

وتقوم الافتراضات الأخرى الأشد راديكالية على "نظرية تعددية عن اشتقاق القوانين" (Steiner and Vagts وردت فى .Schanze, 1986: 30ff). وقانون التجارة الدولى من هذا المنظور يفرزه ويغيره "التقنين التوافقى للشئون الاقتصادية" (.Schanze, 1986: 30ff) وهو ما يعنى أن مهمة إيجاد نظام أكبر تتكفل بها العناصر الفاعلة غير الحكومية. ويفترض أيضًا أن العلاقات القانونية الدولية لا تتبع نماذج يفرضها القانون. ونظراً لأنها يتم التفاوض حولها "فى ظل القانون"، فإنها تنتج فى الحقيقة عن سعى المحامين لتحمل المسئوليات القانونية المرتقبة بإعداد فقرات استثناء وما شابه ذلك. ويقولون إنه لا القانون الموحد ولا القانون الدولى الخاص يستطيع أن يمنع تعديل صياغة العقود وإعادة التفاوض حولها. ومع ذلك يبدو أن الرأى السائد فى التراث القانونى المعنى ليس مستعداً للتحول بدرجة كبيرة عن البنى المعيارية ليقترب من البنى الإدراكية (Sandrock, 1988) .

وما ليس هناك جدل كبير حوله هو الدور الكبير الذى تلعبه إجراءات التصالح فى حالة حدوث مشكلات تعاقدية (انظر إسهامات هورن وجلوسنر ومرجيز وهرمان ومركانتوريو فى .Horn, 1985; Bartels, 1983: 119ff)؛ أى دور الإجراءات التى تسمح بإيجاد حل مقبول لدى الجميع للمستقبل وإسقاط الوضع القانونى الدقيق من الاعتبار. وهذا أيضًا هو نموذج الفعل الإدراكى الأصيل عندنا بالطبع .

ومن ناحية أخرى فالمواقف اللا معيارية تشير إليها تقارير تفيد بأن القانون الموحد لايزال يمثل شيئًا لم يألفه الناس عمليًا بعد (Piltz, 1987: 46; Basedow in Schlechtriem, 1987: 74; Fallon, 1988) أو على الأقل لم يؤد إلى تفسيرات مختلفة من حالة إلى أخرى. على أى الأحوال فهناك شكوى دائمة من القانون الدولى الخاص؛ فحتى المحامين بجدون صعوبة فى تقديم معلومات وافية عنه باعتباره قانونًا أجنبيًا. أما العوام فيجهلون وضعهم القانونى ، وبالتالى لا يستطيعون الاسترشاد به فى تصرفاتهم .ونفس الشيء ينطبق على التشريعات والقوانين العامة التى ليست لها علاقة صحيحة بالظروف القانونية الدولية فى العديد من الحالات، فضلاً عن غموضها بالنسبة للأجانب (Müllender, 1989) .

ومن الإسهامات التى تقترب بشدة من الفرضيات التى وضعتها النظريات السسيولوجية الخاصة بالتواصل مقال لفون ميرين (von Mehren, 1969) عن سوء الفهم الذى يحدث فى المعاملات الدولية نتيجة للاختلافات الثقافية. وهناك عدد من الكتيبات العملية وكلها بعنوان نمطى موحد هو "كيف تدير أعمالك فى مجال ..." ويمكن اعتبارها مؤشرات على المواقف اللا معيارية .

وأخيراً هناك شكاوى عديدة من الشروط اللا معيارية خارج نطاق العلاقات التجارية فى مجالات كالفصل فى دعاوى التعويضات (تشرنوبيل وساندوز) أو السياحة أو العمل فى دول أجنبية أو المنازعات فى الأسر المتعددة الجنسيات .

٤ - نتائج عن تطور مبحث "النزاعات الثقافية والتفاعل القانونى"

إن المواقف التى يتخذها علم الاجتماع ودراسة القانون من الموضوع ترسم صوراً مختلفة للعلاقات القانونية الدولية. فيركز علماء الاجتماع على النزاع الثقافى ويعتبرون التفاوض بين الثقافات فى "المجتمع العالمى" الناشئ الذى يتميز بالاعتماد المتبادل كظاهرة مهمة، بينما يكرس أهل القانون جهودهم لمناقشة توحيد القانون كنموذج لحل المشكلات الناجمة عن التعاقدات القانونية الدولية. ومع أن ظواهر الثقافات القانونية والتصورات القيمية المختلفة معترف بها فى دراسة القانون أيضًا، فهناك اعتقاد بأن مواقف النزاع يمكن حلها بالتطورات القانونية. ففى حالة التصورات القيمية المتباينة مثلًا هناك فكرة فحواها أنه ينبغى إيجاد نظام عام دولى (Horn, 1980). وقد يكون من أسباب مثل هذا المنظور الضيق وجود نقص فى الدراسات القانونية التجريبية فى هذا المجال. وفى الحالات التى تتوفر فيها كفحص الاتفاقيات الاستثمارية فى القانون التجارى الدولى (Schanze, 1986) يتم تناول دور المفاوضات بصورة صحيحة. وإذا نظرنا من الجانب الآخر نجد أن العمل السسيولوجى فى هذا الموضوع إذا تعامل مع القانون أصلاً يتعامل معه بصورة هامشية فى العادة ويضع التواصل بين الثقافات والنزاعات المترتبة عليه فى بؤرة اهتماماته. ولكن نظراً لأن نزاعات الثقافة تنمو فى إطار يعطيه القانون بنية مسبقة، فإن الفرضيات التى يضعها الباحثون عن التواصل بين الثقافات ينبغى تحديدها من جديد فى مجال التفاعل القانونى .

٤ - ١ - المفاوضات

إننا نعمل على أساس مقدمة منطقية تقضى بأن الظواهر الدولية التى تتفاقم وتفرز نزاعات أو اعتماد متبادل وبنى تعاونية واعتماد يمكن إرجاعها إلى ما تفعله العناصر الفاعلة نفسها. وما ينصب عليه اهتمامنا هو نسبة الواقع التى تخطط لها هذه العناصر الفاعلة وتصيغه بنشاط وتنقله للآخرين. ولا نسعى إلى إنكار دور الواقع - الاعتماد المتبادل بالمعنى الذى يقصده إلياس - الذى ينمو وراء ظهور العناصر الفاعلة دون أن يتمكنوا من فهمه، وليس هذا هو محور اهتمامنا. فنحن نتبع ما يسمى "موقف النظام المتفاوض عليه" كما تطور عند شتراوس (1978) والذى يتعامل مع العناصر الفاعلة باعتبارهم صانعى البنى الاجتماعية. ونظرة موقف النظام المتفاوض عليه إلى تفاعل المفاوضات والبنى ، هى أن البنى لها تأثيرها على المفاوضات فى حين أنه يتضح

أيضاً من خلال البحث فى المفاوضات كيف يمكن أن تعزى البنى الحالية إلى مفاوضات الماضى وبالتالى فهى ما يمكن تسميته دمج عمليات التفاوض .

ومن الاعتبارات الجوهرية الأخرى أن المعايير فى التفاعلات لا تُعطى الحق المطلق فى التصرف باعتبارها مصادر التوجهات، بل من المهم بالنسبة للعناصر الفاعلة أن يتمكنوا من تحديد توقعاتهم بطريقة تناسب الموقف. أى أننا نفترض أن العناصر الفاعلة تستفيد من القدرات الخلاقة والبناءة والتكيفية فى تفاعلاتها؛ والتفاعلات توجهها "النظريات اليومية" التى تلجأ إلى كل أشكال التغذية بالمعارف والتصورات، خاصة تلك المتعلقة بالتوقعات (Matthes, 1976: 53f.). إذن فالتفاعل لا يتكون من تطبيق المعايير، والعناصر المحددة الرئيسية للفعل هى تلك التوقعات التى أوجدتها أو اختارتها العناصر الفاعلة نفسها (٨) .

ونحن نوافق على أن الاتصال والتواصل الدوليين يتمان أيضاً وفقًا للمقدمات المنطقية المعيارية، أى أنها تقوم على بنى مستقرة تتجاوز ظروف الواقع. ومع ذلك فإن مشكلات التواصل أيضًا على درجة من الاستقلالية: «فهى لا تتطابق مع المشكلات البنيوية ولا مع مدى إدراك البنى» (Luhmann, 1980: 99). وتعتمد المعايير على الاستشهاد بها وتنشيطها فى الأوقات المناسبة فى عمليات التواصل التى تحدث فى عالم الواقع، أى على تناولها فى المواقف الحقيقية. أما فى المسائل القانونية، فهناك عقبات تعترض تناولها وينبغى التغلب عليها. ونرى من جانبنا أن إخضاع هذه العقبات للفحص التجريبى هو عمل يستحق العناء .

وعلى خلاف النموذج التحليلى المعيارى ، يؤكد النموذج التحليلى التفاعلى على الدور الذى تلعبه العفوية والإبداع والذى يقال إنه يتضح فى كل وقت فى الفعل الاجتماعى (Wilson, 1973). ويتضح من مشكلات التواصل بين الثقافات أن اتخاذ الأدوار قد لا يكون ممكنًا بالضرورة لأن أطراف التفاعل لم يألفوا بعضهم البعض . وفى غياب أنماط السلوك الأصيلة ، يتحتم تخليق الأدوار "من نقطة الصفر" فى مواقف كهذه ، وهو ما قد يتم عن طريق إيجاد ثقافة (ثالثة) مشتركة . ومن النقاط المهمة فى هذا الصدد فرضية مكولى (Macaulay, 1985: 467ff.) ولو أنها قد تم تعديلها الآن فى (Galanter et al., 1989) التى أوجدها بالإشارة إلى الثقافة القانونية للولايات المتحدة . ويفترض مكولى أن العلاقات التجارية الطويلة المدى لا تقوم على القانون ولا على الاتفاقيات التعاقدية التى تحبذ استمرار علاقة منفعة متبادلة :

«يقع التخطيط التعاقدى وقانون العقود على هامش العلاقات التجارية المستمرة والطويلة الأجل والمهمة. ورجال الأعمال غالبًا ما لا يخططون لإبرام العقود ولا يبدون حرصًا شديداً عليها ولا يهتمون كثيراً بالعقود التى يبرمها المحامون بكل عناية ، ولا يحرصون على الموقف

القانونى لعلاقات العمل . وهناك ثقافات تجارية تحدد المخاطر التى تنطوى عليها الصفقات وما ينبغى عمله إذا ساءت الأمور... وهناك قليل من الحالات التعاقدية يتم رفع دعوى قضائية فيها وهى حالات لها سمات خاصة... الإجراءات القانونية الرسمية ليست فى العادة سوى خطوة من عملية تفاوضية أكبر» (Macaulay, 1985: 467).

وتفسير مكولى لهذه الصلة المحدودة بين القانون والمعاملات التجارية هو وجود قوانين تنشأ حين تحدث التعاملات فى مناخ من العلاقات المتشابكة المستمرة والاعتماد المتبادل. ومن الواضح أن هناك اهتماماً كبيراً بالحفاظ على مثل هذه العلاقات الثابتة طالما كانت مُرضية. وحينئذ تتوقف النزاعات المرتقبة أو يتم تجاهلها أو يتم التوصل إلى حلول وسط بغرض الحفاظ على هذه العلاقات قائمة. وتتكون الشبكات الاجتماعية ونظم الاتصال تبعاً لذلك .

٤ - ٢ - عن مفهوم اللا معيارية

عرف غياب التنظيم القانونى أو الأخلاقى لبعض مجالات الحياة الجماعية أو عدم كفايته أو عدم ملاءمته باسم اللا معيارية الاجتماعية منذ عهد دوركهايم (١٩١١). كما تنشأ اللا معيارية حين تتوقف عمليات التنظيم عن التوافق مع مستوى نمو التنظيمات الجماعية. ولا داعى فى هذا السياق للخوض فى إعادة صياغة المفهوم الذى أوجده ميرتن (1949) لتفسير السلوك المنحرف. ومع ذلك فمن المهم أن نناقش كيفية تناول النظرية السسيولوجية للا معيارية.

إن العديد من الكتّاب الذين تتراوح اهتماماتهم بين "الوحدات الصغري" و"الوحدات الكبري" يوحون فى مختلف التوجهات التى يتخذونها بأن المجتمع لا تنظمه المعايير. وحينئذ لا تعد اللا معيارية دليلاً على الأزمة كما كانت عند دوركهايم. والحقيقة أن التفاعلية الرمزية كما سبقت الإشارة تؤكد على إعادة التفسير المستمرة لبنى الفعل من جانب العناصر الفاعلة نفسها. وتشير نظرية الأنساق إلى أن المعايير السارية فى المجتمع كله تتلاشى بسبب تزايد أهمية الأنساق الجزئية الذاتية التحكم (انظر Willke, 1983; Rosewitz and Schimank, 1988). فهل المقصود بمثل هذه الرؤى الجديدة والتغيرات التى تحدث داخل المجتمع أن مفهوم اللا معيارية فات أوانه ؟

جزء من الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب. فمشكلة شدة التحكم فى المعايير الملائمة للمجتمع وتطبيقها يتم توصيفها اليوم بصورة تختلف عن طريقة توصيفها فى عصر دوركهايم (Preuss, 1988). إلا أنه يمكن إيجاد تصور حديث تماماً للا معيارية كحالة لا وجود فيها للاندماج الاجتماعى (Habermas, 1982) أو كمشكلة قابلية

التحكم المركزية أو اللا مركزية (Mayntz, 1988) أو كنقص فى المعارف المشتركة (Habermas, 1982; Haferkamp, forthcoming) أو كموقف يتطلب إيجاد التجسيد المؤسسى (Berger & Luckman, 1969) .

ولايزال الخلل فى تطبيق المعايير (سواء لضعفها أو قوتها الزائدة عن الحد) يقاس حسب معرفتنا الحالية بتحمل النتائج الخطيرة كحالة جماعية للمجتمع ، وبالتالى أن تكون ذات صلة سسيولوجية كبيرة . ومجال العلاقات القانونية الدولية يبدو فى هذه الحالة الجماعية فى الوقت الحاضر، وهو ما يجعله مجالاً واعداً للبحث لأن بحوثًا كهذه يمكن أن تعتمد على المناقشات الراهنة وتكملها . ويظل أفضل مفهوم لتركيز الاهتمام السسيولوجى بهذه الظاهرة هو مفهوم اللا معيارية .

والنموذج التحليلى التفاعلى ومفهوم الثقافة "الثالثة" يوحيان بأن المواقف المختلفة قد تنشأ نتيجة للا معيارية فى مجال العلاقات الاجتماعية الدولية. وقد أوجدت العناصر الفاعلة فى مثل هذه العلاقات (رجال الأعمال والغرف التجارية والشركات القانونية ومحاكم التحكيم ومحكمة العدل الأوربية والدول المشتركة فى نظم القانون الموحد) نظماً من المعايير الثقافية أو القانونية فى مناطق جزئية . والتوقعات فى هذا المجال معيارية ولكنها تفسح مجالاً للعناصر الإدراكية لكى تسمح للتعديلات بالتدخل مع تغير الظروف (التحركات فى الاقتصاد العالمى أو الأزمات السياسية أو الإجراءات التى تؤثر على التبادل التجارى لدولة من الدول) . وحينئذ تنشأ بنى التوقع بما يختلف عن "الثقافات المحلية" للأطراف المعنية ، وهو ما يؤدى إلى نشأة مؤسسات مختلفة وتزيد الطلب على الإنجازات الشخصية للعناصر الفاعلة ('Ich-Leistungen' in Dreitzel, 1972: 118 and passim). وهذا الطلب الشديد يستبعد كثيراً من المشاركين المرتقبين أو يؤدى إلى ردود أفعال لا معيارية بين حديثى العهد أو من لا يشاركون إلا لماماً. والعنصر الفاعل التقليدى هنا هو المنظمة الضخمة التى تبرم عقوداً ضخمة لتوريد المواد الخام مثلاً أو إنشاء مشروعات كاملة . ولا يعزى سلوكها الآن إلى أى نوع من الهويات الثقافية. فهى تتلقى النصح من المصارف الدولية والشركات القانونية الكبرى التى تستخدم لغة شبه عالمية وتضحى بأية اختلافات فى سبيل المصالح لا القيم أو الرؤى العالمية أو المعايير الاجتماعية .

وهذه "الثقافة الثالثة" الخاصة بالتجارة الدولية والعلاقات الثقافية هى التى أدت بالتراث القانونى إلى إهمال العناصر الثقافية فى العلاقات القانونية الدولية. ونظراً لمضمونها المعيارى الضخم ، فإن هذه "الثقافة الثالثة" تقبل التحكم القانونى مع أنها لا تحتاج اليه بالضرورة لما تتسم به من كفاءة فى تنظيم نفسها (انظر الشواهد الخاصة بالحاجة العملية إلى التوحيد القانونى لدى Kötz, 1986: 8f.; Kramer, 1988:

(25ff. . ولا تبرز مشكلات اللا معيارية بين المطلعين على بواطن الأمور ، والمبدأ البنيوى السائد هو العقلانية الاقتصادية .

وبغض النظر عن ذلك، فالتفاعلات الدولية تحدث أيضًا - لدرجة لا نزال عاجزين عن حسابها - وتعتبر علاقات قانونية فى سياق محلى ولكنها تحدث على أرض قانونية وسسيولوجية لا تخص أحدًا . والتراث المكتوب الوحيد الذى نعرفه فى مجال القانون والذى يتخذ هذا الموقف المذبذب هو مقال فون ميرين السابق الذكر (1969: 255) : «إن العمل بكفاءة فى معاملات تشمل أكثر من نظام قانوني واحد يتطلب نوعًا من الرؤية والشعور لا يتوفر إلا لقلة من المحامين ... فقد تكون للطرفين مفاهيم مختلفة عن "التعاقد" على الرغم من فهم كليهما لشروط الاتفاق» .

وباتفاقه التام مع نظرية اللا معيارية يتوقع فون ميرين حدوث أنماط سلوكية منحرفة فى العلاقات القانونية الدولية («سلوك يكون استثنائيًا لو كانت لا تعمل إلا داخل مجتمعها الخاص») . والتقارير الصحفية اليومية عن تكرار الاعتداءات الإجرامية فى التجارة الدولية تؤكد هذا الافتراض. ويقال إن أحد أنماط ردود الأفعال تجاه نقص التوجه المعيارى يتمثل فى تكوين ثقافات فرعية تمارس سلوكًا منحرفًا (Dreitzel, 1972: 324) . وهناك أنماط أخرى من ردود الأفعال تنجم عن الاستعداد الثقافى وتعرف فى نظرية الأدوار بالانسحاب من موقف التفاعل ومرحلية النزاعات والسعى إلى التحرر من خلال موقف مستقل (Dreitzel, 1972: 324) . ويمكن إيجاد أمثلة من مجال الاتصال الدولى لكل هذه الأنماط من رد الفعل :

الانسحاب
- فادى التعامل مع أفراد أو هيئات فى دول أخرى وتحاشى الرحلات الخارجية.
- تحاشى الاتصال بالعمال المهاجرين أو الرؤى السياسية التى تطالب بطرد الأجانب.
- تجنب الزواج من أجانب أو الطلاق منهم.

مرحلية النزاع
- جدولة ديون دول العالم الثالث.
- خطف أحد الأبوين لأطفاله من الدولة التى يقيم فيها.

التحرر
- صوغ معايير مستقلة.
- إعادة التفاوض حول العقود.
- عقود الزواج بين شركاء من قوميات مختلفة.

يتبين من التحرر باعتباره أحد أنماط رد الفعل أن أى رد فعل إدراكى تجاه غياب الموقف المعيارى يتفق مع نظرية اللا معيارية. ونظرية اللا معيارية تصف الظروف التى تحدث فى ظلها "تداخل علاقات الفعل المخطط له" (Haferkamp, forthcoming: 165ff.) ، أى الظروف التى تنشأ فيها الهياكل الاجتماعية - إدراكيًا - على يد العناصر الفاعلة من المهتمين بعمليات التعلم، وهو ما قد يجعل من الموقف اللا معيارى فى العلاقات "القانونية" الدولية" مجالاً مثاليًا تتم فيه عمليات "إيجاد معارف مشتركة" (Haferkamp, forthcoming: 150ff.). وتعد المعارف المشتركة شرطًا لكى ترتبط العناصر الفاعلة ببعضها البعض فيما تفعله . إنها الأساس الذى تنبنى عليه ثقافة ثالثة دون أن يتحتم أن تكون على نفس درجة الشمولية التى تتسم بها تلك الثقافة. ويمكن لها أن ترتبط بالموقف فى أية لحظة وتتضح فى التعريفات المشتركة للموقف وتقارب "الاختلاف فى الرؤي" بين أطراف التواصل بين الثقافات .

٤ - ٣ - تكون البنى

إن البنى التى سبق وصفها لم تعد تحمل ما يدل على كيفية نشأتها، إلا أن هذا شيء ينبغى معرفته لكى يقوّم تأثيراتها الاجتماعية تقويمًا صحيحًا. فكما يتم إعداد أبعاد ملعب التنس وارتفاع شبكته وحجم المضارب وفقًا لبنيان الجسم الأوربى (بمعنى أن فرصة الشخص اليابانى فيها أقل من البداية)، فإن الإجراءات القانونية التى تحكم العلاقات الدولية قد تعطى أبعادًا تمارس عليها الثقافات المعنية تأثيرًا سائدًا.

وهناك افتراضات تزعم وجود ظروف مبدئية متفاوتة لنشأة البنى القانونية ، خاصة فيما يتعلق بالتعاملات التى تمس قانون الدول ومؤسساتها . وتنطبق هذه الافتراضات على التبادل التجارى بين الشمال والجنوب وكذلك على التقسيم إلى شمال وجنوب داخل المجموعة الأوربية (Guibentif, 1988) . ويمكن طرح التساؤلين التاليين عن تكون البنى :

(أ) هل هناك اتجاه أعم للنزاعات الثقافية تخفف من حدته هيمنة اللغة الانجليزية والمناهج القانونية الأنجلو سكسونية فى الاتفاقات التعاقدية الدولية وإجراءات التحكيم؟

(ب) ما هى التأثيرات الهيكلية التى تنجم عن مد الشركات القانونية الأمريكية الضخمة لأنشطتها إلى المزيد من الدول حول العالم؟

صحيح أنه ليس كل البنى فى العلاقات القانونية الدولية تنشأ بصورة مستقلة. وقد سبق أن تحدثنا عن محاولات إيجاد معايير من جانب الدولة، بل إنه لا إنكار للأهمية المحددة للمحاكم على المستوى المحلى خارج مجالى الأسرة وقانون صحة

الوصايا فى أية دولة. وفى هذا السياق، فإن فرضية التفرقة فى حاجة إلى إعادة صياغة بمعنى أن أية ثقافة (قانونية) تعد أجنبية فى موقف معين يمكن أن توضع فى ظروف غير مواتية.

ومع ذلك فهناك صلة ما بين فرضيات التفرقة والفرضيات التى تفترض (زيادة) هيكلة "المجتمع العالمي" إدراكيًا. وبرسوخ الاستعداد للتعلم يستحيل الإبقاء على فكرة التفرقة، لأن:

(أ) المحاكم الألمانية مستعدة إلى حد ما لتطبيق القانون الأجنبى بل المعايير الثقافية الأجنبية أيضًا.

(ب) إذا أصبحت إعادة التفاوض حول العقود هى القاعدة العامة، فلابد أن يفيد ذلك أطراف التعاقد من العالم الثالث.

وأخيرًا فلمشكلة اللا معيارية أهميتها أيضًا فى البحث فى البنى التحتية للعلاقات القانونية الدولية؛ فمهما كانت الكيانات الاستشارية أو هيئات التفاوض والتحكيم التى يتم اتخاذها فهناك مصدر مهم لاستمداد المعايير بعيدًا عن العناصر الفاعلة المشاركة بصورة مباشرة، مما يؤدى إلى تحرك الدوائر المعيارية المحلية، وهى لا تختلف عن مجالات التفاعل غير المركبة وحسب، بل أيضًا عن المجالات التى تعانى خللاً فى التوجه لأن المعايير التى تفرضها الدولة تكون إما متورطة أكثر من اللازم أو غير مقبولة تطبيقيًا. ونحن نضع هذه المجالات المختلفة الثلاثة من التفاعل على النحو التالى على ميزان افتراضى :

	مقنن بالقانون الدولى الخاص	قانون موحد والقانون الدولى الخاص	معايير محلية من خلال بنى مستقلة
درجة التحكم المعيارى	منخفض	متوسط	مرتفع

هوامش

(١) هذه العلاقات التى تربط بين شخصين أو هيئتين توصف عادة بأنها عبر قومية لا دولية (Singer, 1987: 215f.) .

(٢) يستخدم زمبيل (Czempiel, 1981: 22) هذا المصطلح لوصف «تتابع الأفعال مع وجود رباط ذي مغزى بينها والذى يكتسب الاستمرارية والثبات من توافق الأفعال المعنية مع التوقعات». وللاطلاع على تعريف مشابه انظر مفهوم تداخل علاقات الفعل المخطط لدى .Haferkamp, forthcoming, 165ff.

(٣) المقصود بمصطلح "المجتمع العالمى" هو أداء غرض تحليلى وليس وصف الحالة الفعلية للعالم كما هو، فهذا معناه افتراض وجود علاقات مطردة لا وجود لها بهذا المعدل . إلا أن من يتعاملون مع نظرية المجتمع العالمى يجدون أنه من المفيد إيجاد أنماط مثالية ثم دراسة مدى اختلافها عن الواقع (Senhaas, 1988).

(٤) انظر المقالات العديدة لدى Gudykunst, 1983. والرؤى النظرية التى تطورت هى : (أ) مجموعات القوانين ونظم مجموعات القوانين (ب) الاستدلالية (جـ) مختلف الرؤى الفلسفية (ء) النماذج الرياضية (هـ) نمو العلاقة (و) النظرية البلاغية (ز) رؤى القواعد (حـ) رؤى الأنساق. انظر أيضا محاولة ليونهوف (Leonhoff, 1988) لإيجاد قاعدة عامة .

(٥) انظر ليونهوف (Leonhoff, 1988): «يواجه واضعو النظريات أثقل مهمة فى هذا الصدد ، والعقبة الرئيسية أمامهم تتمثل فى إدراك المواصفات الحقيقية للتواصل بين الثقافات. ومع ذلك يتضح من البحث عن نموذج تحليلى مناسب أن "نمط التواصل النزاعى" يسمح باتخاذ موقف أفضل من مشكلة التواصل بين الثقافات بإحجامها عن وضع أساس لكل فهم تواصلى فى أى إجماع حقيقى وتأكيدها على البعد النفعى والآتى فى التواصل ، وهو أمر غير مؤكد من حيث المبدأ .

(٦) «يمكن تقسيم مصطلح "القيود الثقافية" إلى ثلاثة أنواع : قيود ثقافية إدراكية وقيود ثقافية معنوية وقيود ثقافية سلوكية» (Ting-Toomey, 1985: 74).

(٧) يرى هؤلاء المفكرون أن أهمية المفاوضات بين الثقافات فى ازدياد مستمر بسبب زيادة الاعتماد المتبادل وندرة الموارد ومشكلة التكلفة التى تؤدى إليها الحلول البديلة للنزاعات .

(٨) انظر هافركامب (Haferkamp, 1980: 20): «تنشأ التجسيدات السلوكية وتلى التعليمات والخطط فى عملية بنائية لا يمكن أن تحدث بدون قدرة توليدية . ومع ذلك فحين يتوقع منها أن تشكل شيئًا يترك لها سائر المشاركين فى تنفيذ العمل تفصيليًا مهلة كافية ، خاصة إذا جدت ظروف غير متوقعة» .

المصادر والمراجع

Ansay, Tugral and Gessner, Volkmar (1974) *Gastarbeiter in Gesellschaft und Recht* Minich: Beck.

Bartles, Martin (1983) *Vertragsanpassung und Streitbeilegung* . Bremen: Diss.

Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas (1969) *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* . Frankfurt: Fischer.

Berman, Harold J. and Kaufman, Collin (1978) 'The law of international commercial transactions (Lex Mercatoria)', *Harvard International Law Journal* 19: 221-75.

Beyme, Klaus von et al. (eds) (1987) *Politikwissenschaft . Eine Grundlegung . Bans III: Aussenpolitik und Internationale Politik* . Stuttgart: Kohlhammer.

Blankenburg, Erhard (1988) 'Zum Begriff "Rechtskultur"', paper prepared for presentation at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.

Cushman, Donald P. and Sanderson-King, Sarah (1985) 'National and organizational cultures in conflict resolution: Japan, the United States and Yuoslavia', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication, Culture and Organizational Processes* . Beverly Hills: Sage.

Czempiel, Ernst-Otto (1981) *Internationale Politik* . Paderborn: Schöningh.

Dreitzel, Hans Peter (1972) *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft* . Stuttgart: Enke.

Durkheim, Emile (1911) *De la division du travail social* . Paris: Alcan.

Fallon, Marc (1988) 'Problematik der grenz¨berschreitenden Verbraucherstreitsachen' in der EWG', *Europäische Zeitschrift für Verbraucherrecht* : 229-54.

Featherstone, Mike (1985) 'The fate of modernity: an introduction', *Theory, Culture & Society* 2 (3): 1-5.

Fox, William F. (1988) *International Commercial Agreements* . Deventer, Netherlands: Kluwer.

Galanter, Marc et al. (1989) *The Transformation of American Business Disputing* . Unpublished manuscript.

Gessner, Volkmar and Höland, Armin (1989) 'Orientations théoriques de la sociologie du droit empirique en République féderal', *Droit et société* 11/12.

Goldstajn, Aleksandar (1973) 'The new law merchant reconsidered', pp. 171-85 in Fritz Fabricius (ed.), *Law and International Trade - Festschrift für Schmitthoff*. Frankfurt: Athenäum.

Griffiths, John (1979) 'Is law important?', *New York University Law Review* : 339-74.

Grossfeld, Bernhard (1980) 'Multinationale Unternehmen als Anstoss zur Internationalisierung des Wirschaftsrechts', *Wirtschaft und Recht* 32: 106-21.

Gudykunst, William B. (ed.) (1983) *Intercultural Communication Theory . Current Perspectives* . Beverly Hills: Sage.

Guibentif, Pierre (1988) 'Rechtskulturelle Aspekte der Effektivität des Rechts der Europäischen Gemeinschaft', lecture at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.

Habermas, Jürgen (1982) *Theorie des Kommunikativen Handelns* , Vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp.

Haferkamp, Hans (1980) *Herrschaft und Strafrecht* . *Theorien der Normenstehung und Straftrechtsetzung* . Opladen: Westdeutscher Verlag.

Haferkamp, Hans (ed.) (1989) *Social Structure and Culture* . Berlin & New York: de Gruyter.

Haferkamp, Hans (forthcoming) *Soziales Handeln. Theorie Sozialen Verhaltens und Sinnhaften Handelns, geplanter Handlungszusammenhänge und Sozialer Strukturen.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Harnett, Donald L. and Cummings, L. L. (1980) *Bargaining Behavior : An International Study* . Houston: Dame Publications.

Heckmann, Friedrich (1981) *Die Bundesrepublik : Ein Einwanderungsland?* Stuttgart: Klett-Cotta.

Hollander, A. N. J. (1955) 'Der "Kulturkonflikt" als soziologischer Begriff und als Erscheinung', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 7: 161-87.

Honnold, John O. (1987) 'Uniform words and uniform application. The 1980 Sales Convention and International Juridical Practice', pp. 115-46 in Peter Schechtriem (ed.) *Einheitliches Kaufrecht und nationales Obligationenrecht* . Baden-Baden: Nomos.

Hopkins, Terence K. and Wallerstein, Immanuel (1982) 'Grundzüge der Entwicklung des modernen Weltsystems. Entwurf für ein Forschungsvorhaben', in Dieter Senghaas (ed.), *Kapitalistische Weltökonomie* . Frankfurt: Suhrkamp.

Horn, Norbert (1980) 'Die Entwicklung des Internationalen Wirschaftsrechts durch Verhaltensrichtlinien - Neue Elemente eines internationalen ordre public', *RabelsZ* 44: 423-54.

Horn, Norbert (ed.) (1985) *Adaptation and Renegotiation of Contracts in International Trade and Finance*. Antwerp: Kluwer.

Horn, Norbert and Schmitthoff, Clive M. (eds) (1982) *The Transnational Law of Commercial Transactions*. Antwerp: Kluwer.

Kessler, Joan B. (1988) 'The Lawyers' intercultural communication problems with clients from diverse cultures', *Northwestern Journal of International Law & Business* 9: 64-79.

Kötz, Hein (1986) 'Rechtsvereinheitlichung -- Nutzen, Kosten, Methoden, Ziele', *RabelsZ* 50: 1-17.

Kramer, Ernst A. (1988) *Europäische Privatrechtsvereinheitlichung -- Institutionen, Methoden, Perspektiven*. Europa-Institut der Universität des Saarlandes.

Langen, Eugen (1969) 'Vom Internationalen Privatrecht zum Transnationalen Handelsrecht', *Neue Juristische Wochenschrift*: 358-60.

Langen, Eugen (1981) *Transnationales Recht*. Heidelberg: Verlag Recht und Wirschaft.

Lewis, Philip S. C. (1985) 'Lawyers and legal culture', *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2: 291-8.

Leonhoff, Jens (1988) 'Modelle interkultureller kommunikation. Verständigungsbedarf im globalen System', paper prepared for presentation at the 24th Meeting of the German Sociological Association in Zurich, 4-7 October 1988.

Luhmann, Niklas (1971) 'Die Welgesellschaft', *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 57: 1-35.

Luhmann, Niklas (1972) *Rechtssoziologie*. Reinbek: Rowohlt.

Luhmann, Niklas (1980) 'Kommunikation über Recht in Interaktionssystemen', *Jahrbuch für Rechtssoziologie* 6: 99-112.

Macaulay, Stewart (1985) 'An Empirical View of Contract', *Wisconsin Law Review* : 465-82.

Matthes, Joachim (1976) 'Handlungstheoretisch-interaktionstisch-phänomenologisch orientierte Theorien', in M. Rainer Lepsuis (ed.), *Zwischenbilanz* der *soziologie, Verhandlungen des 17. Deutschen soziologentages*. Stuttgart: Enke.

Mauviel, Maurice (1987) 'La communication interculturelle: constitution d'une nouvelle discipline', *Cahiers de soziologie économique et culturelle* 7: 45-66.

Mayntz, Renate (1988) 'Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung', in Renate Mayntz et al. (eds), *Differenzierung und Verslebsttändigung -- Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt and New York: Campus.

Mehren, Arthur T. von (1969) 'The significance of cultural and legal diversity for international transactions', pp. 247-58 in Ernst von Caemmerer et al. (eds) *Ius Privatum Gentium, Festschrift für Max Rheinstein*, Tübingen: Mohr.

Merton, Robert K. (1949) *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.

Müllender, Bernd (1989) 'Schilda kennt keine Grenzen', *Die Zeit* 19 (5 May): 28.

Müller-Graff, Peter-Christian (1987) Privatrecht und europäisches Gemeinschaftsrecht', pp. 17-52 in Peter-Christian Müller-Graff and Manfred Zuleeg, *Staat und Wirschaft in der EG*. Baden-Baden: Nomos.

Nadler, :awrence B. et al. (1985) 'Culture and the Management of Conflict Situations', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication, Culture and Organizational Processes*. Beverly Hills: Sage.

Pearson, Geoffrey (1985) 'Lawlessness, modernity and social change: a historical appraisal', *Theory, Culture & Society*, 2(3): 15-35.

Piltz, Burghart (1987) 'Praktische Erfahrungen in Deutschland mit der Anwendung der Haager Einheitlichen Kaufgesetze', in Peter Schlechtrien (ed.) *Einheitliches Kaufrecht und nationales Obligationenrecht*. Baden-Baden: Nomos.

Presuss, Ulrich K. (1988) 'Entwecklungsperspektiven der Rechtswissenschaft', *Kritische Justiz*: 361-76.

Prosser, Michael H. (1978) *The Cultural Dialogue. An Introduction to Intercultural Communication*. Boston: Houghton Mufflin.

Rehbein, Jocken (1985) 'Einführung in die interkulturelle Kommunikation', in Jocken Rehbein (ed.) *interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Gunter Narr.

Reich, Norbert (1987) *Förderung und Schutz diffuser Interessen durch die Europäischen Gemeinschaften*. Baden-Baden: Nomos.

Rittberger, Volker and Wolf, Klaus Dieter (1987) 'Problemfelder internationaler Beziehungen (aus politologischer Sicht)', in Deutsches Institut für Fernstudien (ed.), *Problemfelder internationaler Beziehungen*. Tübingen.

Robertson, Ronald and Lechner, Frank (1985) 'Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory', *Theory , Culture & Society* 2(3): 103-17.

Rosewitz, Bernd and Schimank, Uwe (1988) 'Verselbständigung und politische Steuerbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme', in Renate Mayntz et al. (eds), *Differenzierung und Verselbständigung -- Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme* . Frankfurt & New York: Campus.

Samovar, Larry and Porter, Richard L. (1976) 'Commiunicating interculturally', in Larry Samovar and Richard L. Porter, *Intercultural Communication . A Reader* . Belmpnt: Wadsworth.

Sandrock, Otto (ed.) (1980) *Handbuch der internationalen Vertragsgestaltung* , Vol. 1. Heidelberg: Vertragsgesellschaft Recht und Wirtschaft mbH.

Sandrock, Otto (1988) 'Internationales Wirtschaftsrecht durch "konsensuale Wirtschaftsregulierung"?, *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht und Wirtschaftsrecht* : 66-87.

Sauvant, Karl P. (1987) 'Die Institutionalisierung der internationalen Zusammenarbeit', in Klaus von Beyme et al. (eds), *Politikwissenschaft . Eine Grundlegung . Band III: Aussenpolitik und Internationale Politik* . Stuttgart: Kohlhammer.

Schantze, Erich (1986) *Investitionsverträge im internationalen Wirtschaftsrecht* . Frankfurt: Metzner.

Schlechtriem, Peter (1987) 'Bemerkungen zur Geschichte des Einheitskaufrechts', pp. 27-36 in Peter Schlechtriem (ed.), *Einheitliches kaufrecht und nationales Obligationenrecht* . Baden-Baden: Nomos.

Schmitthoff, Clive M. (1964) 'Das neue Recht des Welthandels', *Rabels Zeitschrift* : 47-77.

Senghaas, Dieter (1988) *Konflictformationen System* . Frankfurt: Suhrkamp.

Senghaas-Knobloch, Eva (1969) *Frieden durch Integration und Assoziation . Literaturbericht und Problemstudien* . Stuttgart: Klett.

Singer, Marshall R. (1987) *Intercultural Communication . A Perceptual Approach* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Strauss, Anselm (1978) *Negotiations . Varieties , Contexts , Processes , and Social Order* . San Fransisco: Jossey Bass.

Tenbruch, Friedrich H. (1979) 'Die Aufgaben der Kultursoziologie', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36: 399-421.

Ting-Toomey, Stella (1985) 'Toward a theory of conflict and culture', in William B. Gudykunst et al. (eds), *Communication , Culture , and Organizational Processes* . Beverly Hills: Sage.

Trotha, Trutz von (1985) 'Kultur, Subkultur, Kulturkonflikt', in Günther Kaiser et al. (eds), *Kleines Kriminologisches Wörterbuch* , 2nd edn. Heidelberg: C. F. Müller.

Useem, John et al. (1963) 'Men in the middle of the Third Culture', *Human Organization* 22: 169-79.

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System* . New York: Academic Press.

Willke, Helmut (1983) *Entzaberung des Staates* . Königstein: Athenäum.

Wilson, Thomas P. (1973) 'Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung', pp. 54-79 in Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (ed.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschafliche Wirklichkeit* . Opladen: Westdeutscher Verlag.

فولكمار جسنر يعمل موجهًا بمركز السياسات القانونية الأوربية بجامعة بريمن .

أنجيليكا شيد باحثة بمركز السياسات القانونية الأوربية بجامعة بريمن .

الانفجار العظيم والقانون

تدويل مجال القانون وإعادة هيكلته

إيفز ديزالاى

تعد الدول القومية الغربية بناء شيده المشرعون إلى حد كبير. صحيح أن تاريخ العلاقة بين المحامين وسلطة الدولة لم يخلُ من المتاعب؛ إلا أن هذه الفئة المهنية ترى أنها مخولة ببعض السلطات العامة وعليها مسئوليات معينة. وتمتد رؤيتهم إلى ما وراء المسائل المدنية لتشمل مؤسسات الدولة نفسها لتقدم أفضل ضمان للحفاظ على شبه احتكار الدولة لإدارة النزاع ويعتمد عليها فى تشكيل العلاقات الاجتماعية.

ولكن كيف تكيف المحامون الذين ربطوا مصيرهم منذ عهد بعيد بمصير الدولة القومية (١) . مع فتح الحدود الذى واكب التشكيك فى عدد من امتيازات الدولة ؟ وهل قدر على القانون أن يصبح مجرد تكنيك أو إحدى الأدوات الإدارية بعد أن انفصل عن الدولة القومية التى منحته سلطاته وشرعيته التاريخية ؟ وهل سيتمكن "كبار كهنة القانون" الذين اعتادوا على الاختيال فى ردهات السلطة وعلى إيجاد حلول وسط بين القوانين المقدسة ومتطلبات السياسة من التكيف مع إزاحة مراكز السلطة فى عصر التدويل وإبطال القوانين هذا ؟ وبوضع هؤلاء المرتزقة الجدد لأنفسهم فى خدمة السوق وتحولهم إلى مقاولين ومقدمى خدمات يهتمون بالعائد الاقتصادى أكثر من اهتمامهم بالعدالة ألا يعتبرون خداماً لرأس المال يبددون رصيد الشرعية والمصداقية الذى بناه أسلافهم من "المحامين المحترمين" ؟ ألا يعنى التنازل عن امتيازات رفيعة معينة لصالح السوق أن المحامين أنفسهم يعلنون "نهاية القانون" ؟

إذا نظرنا لأول وهلة لا نجد شيئاً من هذا القبيل. بل على العكس؛ فسوق الخدمات القانونية يشهد توسعاً غير مسبوق (٢) ، والمحامون معرضون للتحول إلى أحد الموارد النادرة (Hampton, 1988). كما أن هذا التحول المفاجئ للطالع جاء معه باستعادة النفوذ. بل إن بعض المحامين الأوربيين يعتقدون أن انهيار الحدود القومية

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 279-293.

وما واكبه من ضعف تدخل الدولة يشكلان فرصة كبرى للتجديد الاجتماعى . وكان بعض المحامين الليبراليين من أمثال ريبرت (Ripert, 1949) قد اتهموا دولة الرفاهية بالتعجيل بانهيار القانون. ويحتفل ورثتهم الآن بشن هجوم على الدولة ككل ويتنبئون بأن عقد التسعينيات سيكون عقد المحامين بحق. والقانون عندهم يمر بحالة تحرر ذاتى من إشراف الدولة بحيث يتمكن من استعادة الغرض الحقيقى منه، ألا وهو تنظيم اقتصاد حر لابد للدولة نفسها أن تخضع له (Cohen-Tanugi, 1985, 1988) .

ولم يكن تجديد القانون بهذه الصورة - أو ازدهار سوق المحامين - بلا ثمن . فهناك عملية إعادة توجيه جذرية . فتم اغتيال مثال القانون الاجتماعى ليحل محله القانون الدولى لعلاقات السوق lex mercatoria. والقانون كالعنقاء يولد - دائمًا - من جديد من رماده . وقد ولت النظرة القديمة وأصبح للقانون وجه حديث وفى نفس الوقت الذى تستمد فيه المثل الجديدة شرعيتها من التراث القانونى . إلا أن هؤلاء المحامين الجدد الذين يبتكرون الآليات التى تبنى التمويل الدولى وتقننه يفعلون نفس ما كان يفعله أسلافهم الذين كانوا يركزون مواهبهم القانونية على الطموحات الإقليمية للحكام الذين ينتقون بقايا النظام الإقطاعى . فالموظف يريد راتبه وبالتالى يظل ملازمًا للأمير ؛ أما الرخاء بل البقاء فقد يتوقف على معرفة متى يخرج من حماية حامٍ ويدخل تحت حماية حامٍ آخر . والافتتان الحديث ببروكسل من جانب المحامين الأوربيين والأمريكيين الشماليين (Tutt, 1988) يدل على أن الاتجاهات القديمة لاتزال معنا .

هذه التغيرات التى نشهدها لها أهمية كبيرة بالنسبة لعلم اجتماع القانون وأهمية أكبر بالنسبة لعلم اجتماع المهن .

أولاً ، لا تفلت الطرق العتيقة للفكر القانونى بسهولة من المظاهر الملموسة لإعادة تكوين المجال القضائى حيث يصاحب تدويل سوق المال(٣) . الذى تغذيه التكنولوجيا الجديدة والطموحات التى يثيرها. وليس من قبيل المصادفة أن الانفجار القانونى العظيم فى أرجاء أوربا قد تلى الانفجار المالى العظيم(٤) . مباشرة. ثانيًا ، ينبغى الإشارة إلى أن المستحدثات القانونية لا تتبلور بصورة كاملة فى ذهن المشرع . وحين تكون للمستحدثات القانونية أهمية كما فى هذه الحالة، فإنها تستثار بإعادة تكوين المجال الذى يقول المهنيون فيه ما هو القانون ويطبقونه. وبذلك فإن إعادة تعريف القانون تتأتى من خلال إعادة تعريف المهنيين الذين يطبقون التعريفات الجديدة . وانطلاق التنافس المهنى (Abbott, 1988) فى سياق تتنوع فيه الاستراتيجيات قدر تنوع الموارد يحبذ إعادة التكوين الثابت للمجال المهنى الذى يسمح له بأن يكون مستقلاً وفى تكافل مع العالم الاقتصادى (Dezalay, 1986, 1989a). وحين تتغير السلطة

الاقتصادية أو السياسية فإن التنوع المهنى يضمن الإمداد بمن يمكنهم التحدث باللغة الجديدة ومن يتطلعون لاغتنام الفرص التى تسنح لهم . ومحترفو نهب الأموال ممن يعيدون هيكلة المجال الاقتصادى سرعان ما تحيط بهم كل المواهب القانونية التى يحتاجونها .

ويلقى تحليل عولمة السوق فى مجال الخدمات القانونية ضوءاً جديداً على السؤال القديم عن استقلالية الثقافات القانونية القومية أو فرديتها إن شئنا. وهذه العولمة هى أمركة فى معظمها. وعندما وصلت الشركات القانونية الأمريكية الشمالية إلى أوربا والشرق الأقصى وراء عملائها المتعددى القوميات سرعان ما رأت فى هذه المناطق أسواقًا مرتقبة يمكنهم استغلالها جيداً (Labaton, 1988; Rice, 1989c). فأصبحت شركة وول ستريت للخدمات القانونية التى تأسست منذ قرن كرد فعل للطلب على التمويل والصناعة الأمريكيين نموذجًا لتطورات مماثلة فى كل مكان حيث يشعر المحامون المحليون فى صراعهم من أجل البقاء بضرورة تبنى نموذج شركات الخدمات القانونية المدمجة (Campbell-Smith, 1985). وهى تغيرات لم تقتصر على القانون التجارى وحده. فهذه الممارسات المهنية الأجنبية لا تزدهر إلا إذا بدأت عملية تغيير بناء كاملة تمتد تدريجيًا لتشمل كل الهياكل والتوقعات التى تميز أية ثقافة قانونية. ومع ذلك فمن الخطأ اعتبار ذلك مجرد مسألة استعمار. وما كان التحول فى الممارسات القانونية الأوربية ليحدث لو لم يعززها من الداخل جيل جديد من المحامين يعد نتاجًا خالصًا للكفاءة الأكاديمية ولا تتحقق طموحاته إلا بمثال جديد يتخلص من سجايا المحامين المحترمين. والطموح غير الأخلاقى للمحامين ذوى التطلعات الطبقية بما لديهم من إلمام تام بخبايا القانون يجعلهم حاليًا أفضل مساعدين لبارونات النهب ومحترفى الاستيلاء على الأموال الذين غيروا الصورة المالية للعقد الجديد .

القواعد الجديدة للتجارة الدولية

حتى إذا كان هؤلاء القادمون الجدد موضع استنكار من جانب كبارهم باعتبارهم مقاولين قانونيين مبتذلين يهتمون بالمال(٥) . أكثر من اهتمامهم بمسئولياتهم المدنية أو المهنية ، فهم حريصون على عدم نسيان واجباتهم الأساسية . فبتفانيهم فى خدمة مصالح موكليهم يعملون على بناء آليات قانونية أكثر تعقيداً لتقنين التبادل الاقتصادى الدولى . وربما كان هذا هو الشكل المستقبلى ؛ فمن الواضح على أية حال أن هذه الاستراتيجيات تساعد على حماية احتكارهم المهنى والاستجابة لمقتضيات السوق فى حقبة تبحث العناصر الفاعلة الاقتصادية الكبرى نفسها فيها عن قواعد جديدة للعبة (٦) .

وأوجه التقدم المعاصر فى القانون الخاص بالتبادل التجارى الدولى متعددة ومتقاربة ، منها قوانين السلوك كتلك التى تم إقرارها تحت رعاية الأمم المتحدة للمشروعات الدولية ، وتوحيد الإجراءات المحاسبية وإقرار الموازنة التجارية الدولية . وهذه التطورات التى تتمثل فى العديد من الدلائل على "إعادة تقنين" مجتمع الأعمال تختلف فى حد ذاتها اختلافًا بينًا عن نمط دولة الرفاهية فى التقنين والذى تهدف إلى إحلاله . والتجار والعناصر الفاعلة الاقتصادية عامة يحتاجون إلى الانتظام والاستقرار لأنهم يمثلون أساس الأعراف والأنماط المؤسسية والتوافق بينهما . ويمكننا هنا أن نرى أن الفهم الدقيق لكيفية تكاثر القواعد الاجتماعية المشروعة قد يكون حيويًا فى تفسير كيفية نشأة الاتجاهات المتناقضة فى مجال قانون الأعمال والتجارة. فيمكننا من ناحية أن نرى كل دلائل "ابتذال الخدمات القانونية" التى تعد أحد قطاعات الخدمات المالية وتخضع لمنطق الربح والتنافس ؛ ومن ناحية أخرى فالمحامون وموكلوهم يهتمون بالإسهام فى تطوير القانون نفسه ، ويتركز كفاحهم على المبادئ ، وهناك خوض نشط فى الجدل القومى والدولى حول إعادة تعريف القواعد القانونية وإعادة تفسيرها . وما يتعرض للخطر الآن مع قرب نهاية القرن سواء بالنسبة لعناصر القوة الاقتصادية أو مساعديهم المهنيين ليس عملية إدارة النزاع ، بل السيطرة على الدوائر التى تنتج القواعد والمؤسسات الأساسية التى تحكم النشاط الاقتصادى وتربط بينها (Boyer, 1986) .

وتتطلب العلاقات الاقتصادية عبر القومية عامة عددًا كبيرًا من القواعد الأساسية لكى تظل مستقرة، ومع زيادة ازدحام الساحة الاقتصادية الدولية تزداد الحاجة إلى هذا الوضوح والاستقرار. وقد قبلت "الطبقة الأطلنطية الحاكمة" ورحبت منذ مدة طويلة (Van der Pijl, 1984) بوجود البيروقراطيات القومية التى تم دفعها بسبل شتى نحو التوحيد والتحكم المعيارى (Picciotto, 1988). وأكبر الشركات المتعددة الجنسيات هى وحدها القادرة على التربح من الاختلاف بين النظم التشريعية القومية المتباينة؛ أما الغالبية العظمى من العناصر الاقتصادية الفاعلة فكل المطلوب هو مجموعة من القواعد الخاصة بالمجال الاقتصادى .

إلا أن الأمور تغيرت ونحن نواجه الآن عملية نزع السمة المحلية من أسواق رأس المال ونشر علاقات التبادل الدولى الخارجة عن سيطرة الدولة، خاصة فيما يتصل بفرض الضرائب ومراقبة ظروف العمل. وإبطال قوانين السوق يؤكد عملية نزع السمة المحلية وينشطها؛ ونظرًا لعجز الحكومات عن إيقاف هذه الظاهرة، فهى لا تفكر إلا فى استغلالها لصالحها بجذب رأس المال العائم لعملاتها. كما أن تجديد المؤسسة المالية وظهور أنواع جديدة من اللاعبين يتربحون من الوضع الجديد ويعملون على تكثيفه

يؤدى إلى زيادة إبطال القوانين واللا توازن. والمغيرون المتحدون و"الفرسان المغاوير" الذين يشترون الشركات والأسهم المهملة ثم يقسّمونها إلى وحدات أصغر لا يتحلون بأخلاق ورثة الرأسمالية الأبوية فى التشكيك فى الثوابت وما إذا كانت تتعلق بأشياء كالرواتب أو الموردين أو حتى حملة الأسهم. والحقيقة أنهم يعيشون على ذلك. وبتعجيلهم بانهيار النظام القديم فهم يساعدون على بناء المعايير الجديدة التى يحتاجها السوق ويعجلون به لكى تزدهر أعمالهم .

لذا فمن المهم أن وراء شخصيات عامة من أمثال كارل إيكان (رئيس مجلس إدارة شركة تى دبليو إيه) يمكن رؤية حشود من الخبراء نوى البزات الرمادية من محامين دوليين وشركات للمحاسبات الضريبية ومستشارين ماليين وإداريين. وهؤلاء المهنيون الجدد يقدمون أنفسهم بأنهم مكلفون بمهمة نبيلة فى تحديث إدارة الشركات وعقلنتها. وطموحهم الحقيقى هو تولى منصب استراتيجي يتصل بالتعاملات الداخلية فى مجال السلطة الاقتصادية وبتلك التى تتداخل مع مجال السلطة السياسية؛ منصب كان فيما مضى حكرًا على المولين ومسئولى المصارف ممن كانوا يعتبرون أنفسهم نخبة رجال الأعمال. والشبكات الدولية والمتعددة المهن تعد غير رسمية ومطلقة دون قيود بل فوضوية إلى حد ما ولا شرعية لها سوى تلك التى تقوم على الخبرة الفنية وبدون أى دافع سوى الربح. وقد تكونت على يد هؤلاء الموظفين الجدد. وبتربحها من عدم تدخل الساسة ومن غياب القوى الاجتماعية الأوسع نطاقًا تساعد على تنظيم النشاط الاقتصادى .

شهدت هذه السوق الدولية الجديدة فى الأعمال الاستشارية نموًا استثنائيًا نتيجة لزوال العديد من الآليات الحكومية الخاصة بتقنين النشاط الاقتصادي. وقد تحولت إلى بوتقة تتكون فيها قواعد الرأسمالية الدولية ومؤسساتها الجديدة. وليس من قبيل المصادفة أن عولمة السوق فى مجال خدمات التجارة والصناعة نجمت عن عولمة رأس المال. وينطبق ذلك أيضًا على "الانفجار العظيم" القانونى الذى نجم عن الانفجار العظيم للمدينة. وما كان هذا التدفق الجديد فى عملية التبادل التجارى ليحدث بدون خبرة السماسرة المحترفين الذين يحددون المشروعات التجارية ويقومونها ويقيمون الهياكل المالية والقانونية(٧) . بل يساعدون أيضًا فى إعادة تنظيم الإنتاج (Dezalay, 1989a). وفى الوقت نفسه وبتغير قواعد اللعبة الاقتصادية حسب تقديراتهم الخبيرة، يدفع المنطق الأساسى للموقف برسل النظام الاقتصادى الجديد إلى تعزيز سلطتهم وإضفاء الشرعية عليها. وبالتالى فانتشارهم يشكل قوة دافعة، وهو أفضل مؤشر على أهمية عملية توحيد الفراغ الاقتصادى العالمى . ولا ينبغى للأهمية الثقافية الطويلة المدى لذلك أن تشوش على الفائدة المادية التى تعود على هؤلاء السماسرة مباشرة .

فهذا يفتح الشهية ويثير الطموحات التى تضفى الحيوية على هذه السوق الجديدة فى مجال الخدمات التجارية ، وهو ما ينطبق بصفة خاصة على المحامين الذين يعدون خبراء فى تحليل الأنماط الإجرائية للعلاقات الاجتماعية وبنائها، ولو أنهم ليسوا وحدهم فى هذا المجال .

أشكال جديدة من التنافس والتعجيل بالتغيير

إن إضفاء الصبغة القانونية على النظام التجارى الجديد يؤدى إلى إعادة إدخال التنافس ومتطلبات السوق إلى عالم القانون (Rice, 1989b). ويؤدى اتساع النشاط الاقتصادى وزيادة الطلب على القانون إلى انقسام المقاييس المهنية القومية التى كانت تنظم التنافس فى إطار القانون (Karpik, 1988). كما أدى انفتاح سوق الخدمات القانونية واتساع نطاقها إلى بدء عملية توحد بين النظم القانونية القومية التى ظلت حتى ذلك الوقت تتشبث بهوياتها. وكان انهيار الحدود فى صالح أقوى اللاعبين - وهم فى هذه الحالة شركات أمريكا الشمالية الكبرى - وأجبر غيرهم على أن يحذوا حذوهم إن أرادوا البقاء [٨] .

وهكذا فإن محنة "التطبيق المختلط" فى المملكة المتحدة أو مهنة "المحامى الاستشاري" فى فرنسا ليستا سوى فصلين محليين من قصة إعادة هيكلة سوق الخدمات المهنية التجارية والصناعية. وستؤثر إعادة الهيكلة على كل الاقتصاديات المتقدمة وستلقى بظلال من الشك على الحدود القومية وتوزيع المهام والأرباح على مختلف الفئات المهنية من محامين ومحاسبين وسماسرة البورصة ومستشارى الإدارة وغيرهم. وكل من هؤلاء الخبراء يتطلع لشغل منصب مستشار السلطة الاقتصادية. ومنذ مطلع القرن العشرين حين أصبحوا اليد اليمنى لأقطاب مجردين من كل أخلاق من أمثال ج. پ. مورجان أو روكفلر كان يشغل هذا المنصب محامو وول ستريت. ولم يشغل نظراؤهم الأوربيون مثل هذا المنصب، إلا أن أكثرهم طموحًا يتطلع إلى السوق الأوربية الموحدة فى عام ١٩٩٢ [٩] .

ولسوء طالعهم أنهم ليسوا المنافسين الوحيدين. فبعيداً عن شركات وول ستريت الكبرى التى تحتكر السوق حاليًا فى مجال الأعمال والتجارة [١٠] ، هناك العديد من الشركات الجديدة التى تجتذب سوق الخدمات القانونية والمالية الأدنى مكانة ولكنها أكبر حجمًا للمشروعات الصغيرة والمتوسطة. وتقدم شركات المحاسبات القديمة نفسها الآن تحت اسم متخصصين محاسبيين ومهندسين ماليين. وهؤلاء المستجدون الذين تدعمهم الهياكل التى نشأت عن طريق اختراق سوق شركات المحاسبة الكبرى لا يخفون رغبتهم فى اقتناص عملاء الشركات القانونية الأوربية[١١] . التى وقعت فى مأزق نتيجة لذلك .

وتدفعنا شهرة شركات أمريكا الشمالية فى مجال القانون الدولى وتعميم نموذج المحامى المشترك فى الثقافة القانونية الأوربية إلى تفسير ذلك من زاوية علاقات السلطة : فلدينا هنا اقتصاد سائد يصدر ويفرض تقنيته القانونية كما يصدر منتجاته المصنعة ولغته وثقافته ويفرضها . وهذه لا شك قراءة تبسيطية تهمل المنطق الداخلى للمجال المهني . فسيطرة المحامين على مجال قانون الأعمال تعد نتيجة لفترة تاريخية فاصلة . فقد سبق المحامون الأمريكيون زملاءهم الأوربيين بقرن فى التحول إلى مقاولين قانونيين وإنشاء "مصانع قانون" تقدم خدمة أفضل لعملائها. ونجاح النموذج الأمريكى هو فى المقام الأول نجاح لتركيز الرأسمالية الصناعية واتساع نطاقها (Gawalt. 1984) . وكان تفوقهم خير عون لمحامى وول ستريت وكبار مستثمريه على احتلال مركز الصدارة فى عملية تدويل رأس المال وفى الوقت نفسه أن يكونوا من أكبر المنتفعين من ورائها (Labaton, 1988; Rice, 1989c) . ويمكننا أن نرى أول دلائل نشأة نظام قانونى جديد عبر الأطلنطى أيضًا نتيجة لتضاعف أعداد المنتجين والتحول فى الطلب . فقد بدأ نموذج الشركة القانونية الذى نشأ كرد فعل للطلب التجارى فى الظهور فى نفس توقيت ظهور سوق الخدمات القانونية . وقد أدت الزيادة الكمية فى الأعمال والإنتاج إلى تغير كيفى ؛ فغزت متطلبات السوق حقل القانون . وأدى ازدهار سوق الخدمات القانونية إلى إغراق آليات التحكم الداخلى التى تتعامل مع التنافس والتركيز : وكانت النتيجة ظهور "شركات قانونية عملاقة" (Galanter and Palay, 1988) لم تعد تتردد فى خوض منافسة شرسة على العملاء والموظفين على السواء. وبانتشار هذه "الشركات العملاقة" إلى ما وراء منشأها الأصلى ساعدت على التعجيل بانتشار ظاهرة إضفاء الصبغة التجارية على الخدمات القانونية. وكانت الظروف مواتية لحدوث ذلك .

جيل جديد من المحامين المقاولين

إن الصلة التى يمكن ملاحظتها فى الغرب بين الاتجاهات الديمغرافية بعد الحرب وانتشار التعليم بين الطبقات المتوسطة قد أسهمت إلى حد بعيد فى تطور ما يقدمه المحامون اليوم وفى تعريف التفوق المهنى . وكان تدريب المحامين وتجنيدهم حتى فى بلاد تعمل بنظام قانونى مصنفة يتبع نموذجًا شبه أرستقراطى يقوم على قضاء فترة تحت التدريب وعلى الانتقاء الاجتماعى وعلى سياسة طبقية صارمة (Abel. 1988) . وساعد انتشار النموذج الأكاديمى على ظهور منطق يعتمد على الكفاءة وفقدت فيه الأخلاقيات الحميدة والصلات الاجتماعية مكانتها لصالح الكفاءة المهنية (Dezalay et al., 1989). وشهدت دول الغرب فى السنوات العشرين الماضية ظهور نوع جديد من المحامين يتميزون عن أسلافهم بشهيتهم للنجاح وبالموارد التى يستطيعون حشدها: فقل اعتمادهم على الصلات الاجتماعية وتبادل المصالح والسمات الكلاسيكية لعالم القانون

المغلق ويقدمون أنفسهم كخبراء مهنيين واثقين من كفاءتهم ومستعدين لتطبيقها عملياً. ونتيجة لذلك، وبعد أن كان القانون منتدى "للمحترمين" تحول إلى تجارة كأى مجال تجارى آخر(١٢) .

هذا التغير فى المواقف يسير يواكبه إعادة تعريف للسوق. فالنمو والتحول النوعى الذى طرأ على الشعب القانونية المتحدة -- التى تتحمل وطأة التركيز الإعلامى كما حدث فى قضايا كقضيتى بوپال وأموكو - يعكسان تعديلاً فى السلوك فيما يتعلق باللجوء إلى القانون. وقد عبرت المشاكسة القضائية على الطريقة الأمريكية المحيط الأطلنطى ، وزاد استعداد الأفراد والشركات التجارية لرفع الدعاوى القضائية للفصل فى منازعاتهم أو للضغط على شركائهم التجاريين للتفاوض من موقف أفضل (١٣) .

وتعد المعارك الشرسة التى كان توحيد الإجراءات المحاسبية (Rice, 1989a; Waller, 1989) طرفًا فيها نموذجًا لهذه الأشكال الجديدة للجوء العدوانى التكتيكى إلى القانون. وقد نرى هنا أحد تأثيرات انقسام الشبكات المحلية لكبار رجال الأعمال تحت تأثير تغيرات خطيرة شتي، حيث كانوا يحرصون على عدم كشف نزاعاتهم على الملأ لما فى ذلك من خطر على علاقاتهم الشخصية على المدى البعيد والتى يتوقف عليها حسن إدارتهم لأعمالهم (Bourdieu and Saint-Martin, 1978). وقد تزامن اختفاء نموذج كبير الطائفة المهنية مع اضمحلال نموذج المحامى الشريف الذى يستنكف فكرة كالتسويق. وتعد عدوانية الأجيال الجديدة من "المحامين نوى التطلعات الطبقية" والأساليب التى يتبعونها أكثر ملاءمة لمحترفى النهب دون وازع أخلاقى ممن يتصدرون ساحة المال والاقتصاد .

المخاصمات التجارية فى ظل قانون السوق

يبدو حاليًا أن إعادة هيكلة حقل القانون حول محور العدالة التجارية أمر لا رجعة فيه. ويصعب التنبؤ بما سيترتب على ذلك من تأثيرات على المدى البعيد. ويمكن الإشارة إلى بعض الديناميات والتناقضات داخل النظام فى طور نشأته الراهنة. فقد يتعارض الجمع بين نظم قضائية متباينة مع تنويعها الذى يمكن من خلاله رؤية تداعى النظم القضائية القومية فى مواجهة التوحيد المرتقب. فحين يكون للمجتمع حارة سريعة وأخرى بطيئة، فإن نفس الشيء ينطبق على العدالة. ويزداد حاليًا تصدع المبدأ القديم الذى ينادى بعدالة واحدة متساوية للجميع(١٤) . بسبب الفصل والتشعيب وشبه خصخصة لنسق من العدالة التجارية أصبح عالميًا .

ومن الواضح أن المحاكم تربح من هذا الفيض من المخاصمات، ولكنها ليست وحدها فى ذلك؛ فالمجالس البديلة التى تعقد لحل المنازعات - التحكيم بمختلف صوره

أو الأشكال الجديدة من الوساطة فى النظام القضائى الموازى (استئجار قاض، محاكمات مختصرة ، إلخ) - بما يسمح للجماعة التجارية بالتحكم فى إدارة الخلافات بين أعضائها قد تقدمت وأصبحت توازى الاحتكام إلى سلطة الدولة إن لم تتجاوزها. كما أن نجاح هذه الأشكال المتباينة من "العدالة الخاصة" قد بلغ درجة أن السلطات القضائية تجتذبها فكرة اتخاذ استراتيجية شبيهة بتلك التى تتخذها السلطات النقدية فى مواجهة النمو السريع للعملات الأوربية، وهى إبطال قوانين سلطاتها التشريعية بحيث تجتذب سوقًا ربما أفلتت منها بغير ذلك . ولمكافحة نمو العدالة الخاصة هناك من يرون بضرورة خصخصة عدالة الدولة وإعطاء طرفى النزاع فرصة اختيار القاضى الذى يفصل بينهما والقانون الذى يحتكمان إليه وتجنب أية دعاية عدائية (Dezalay, 1989c). فالمسألة هنا تتعلق بإقامة ضرب من العدالة كل نوع فيه مستقل عن غيره (فيما يعرف باسم "المحكمة المتعددة الأبواب"). والاحتكار القضائى لحل المنازعات (وهو الآن نظرى أكثر من كونه حقيقيًا، خاصة فى قطاع الأعمال) حل محله وضع يوضع القضاة والسلطات التشريعية فيه بدورهم فى تنافس مع سائر أنماط الفصل فى المنازعات. فيختار المتقاضى بين مختلف النماذج وينتهى به الأمر بمزيج معين منها دون غيره. وحتى حين يقرر الطرفان تسليم أنفسهما لقاض فإن هذا لا يعنى أن هذا القاضى سيفصل فى الخلاف القائم بينهما. ولا يُقطع الشوط كله إلا فيما ندر. أما فى الغالب فهى مسألة احتكام تكتيكى يمثل جدلاً مضافًا فى المفاوضات الموازية بين الطرفين. ويقترح جالانتر (Galanter, 1983) لفظًا جديداً مركبًا هو Litigociation (التفاوض القضائى) لوصف هذا الخوض المتعدد الدرجات فى العملية القضائية والتفاوض الخاص فى آن .

وترتبط هذه الزيادة المفاجئة فى التنافس فى مجال العدالة(١٥) . بنمو العرض والطلب فى سوق الخدمات القانونية . وفى الوقت الذى انفتحت هذه السوق أمام منتجين جدد وعملاء جدد بدأت أيضًا فى الاندماج فى سوق أكبر للخبرة المهنية عامة ، وهناك تدخل المنتجات القضائية فى تنافس مع أشكال أخرى من التسهيل المهنى . (*'invistissements de forme'* : Eymard Duvernet and Thévenot, 1983) ثم ترتد زيادة التنافس فى مجال الاستشارات على المحامين. وقد شهدت العقود الأخيرة ازدهاراً فى تعليم الإدارة مما أدى إلى خروج طابور طويل من خبراء التسويق وإدارة شئون العاملين والهندسة المالية وغيرهم إلى سوق العمل. وكان سعى هؤلاء القادمين الجدد سواء كأفراد أو كممثلين لأشكال المعارف الجديدة إلى النجاح سببًا فى التخلص من الممارسات الإدارية القديمة التى اتبعها أسلافهم ومن بنى الألفة الاجتماعية المرتبطة بها، سواء أكانت هذه البنى رسمية كما فى الرعاية المنظمة أو غير

رسمية كالعضوية فى النوادى الريفية وما شابه ذلك. وإذا كان شرفاء الأمس قد اختفوا جزئيًا من الساحة الاقتصادية (أو على الأقل تحولوا إلى خبراء)، فإن محترفى الخدمات الجدد من مصرفيين أو محاسبين أو مستشارين[١٦] . يقدمون أنفسهم كوسطاء بين موكليهم الاقتصاديين. ونتيجة لذلك فالشبكات التى كونوها والأساليب التى يتبعونها والعلاقات التى أقاموها كلها تدخل فى تقنين الأشكال المعاصرة من الإنتاج والتبادل. وهكذا لم يعد القانون والقائمون عليه يحتكرون التقنين الرسمى للعلاقات الاجتماعية .

ومع ذلك فإن غزو هذه الأساليب الجديدة وهذه المهن الجديدة لساحة المحامين التى كانت آمنة لا يعنى نهاية القانون. بل على العكس؛ فهذا التنافس يؤدى إلى تطبيق القانون بدقة وصرامة كما يبين ڤيبر فى تحليله للتوسل الذرائعى بالقانون. وفى مواجهة هذا التنافس على أرض التفاوض والوساطة بين العناصر الفاعلة الاقتصادية، يدافع المحامون التجاريون عن مكانتهم بالعودة إلى الاستراتيجيات القضائية والتشريعية. ويمكن وصف استراتيجيات الغزو القضائى التى يتقنها عتاة المحامين بالنيابة عن الغزاة المتحدين والتى يتم تصديرها اليوم إلى أوربا مثلاً بالعدوانية إن لم يكن بتجاوز الحدود. وتسهم مثل هذه التطورات فى انتعاش سوق المحامين وفى استمرارية القانون وفى إعادة النظر فى مكانته فى حقل السلطة الذى لا يمكن له أن يشرد بعيداً عنه دون أن يعرض وجوده نفسه للخطر. صحيح أن هؤلاء المحامين الجدد والآليات التى يتقنونها تختلف كليةً عن الأجيال السابقة من رجال القانون باهتمامهم بالعدالة الاجتماعية؛ إلا أن القانون لا يختلف عن سائر المؤسسات الاجتماعية التى لا تستطيع البقاء إلا بالتغير مع التغيرات السياسية. والقانون فى طليعة الأمور حاليًا، خاصة فى علاقته بالتجارة. والسؤال الذى لا نستطيع أن نجد له إجابة هو: إلى متى ستظل الأمور على ما هى عليه الآن ؟

هوامش

قام بترجمة هذا المقال إلى الانجليزية روى بوين .

(١) ربما كان المثال الألماني هو الأكثر إقناعاً في هذا الصدد. فكان رجال القانون قد قدموا الكثير لدعم نظام بسمارك، وظلوا يعاملون كموظفين مدنيين لمدة طويلة (Rueschemeyer, 1973) . وعلى أية حال يمكن القول إن العلاقة بالدولة تعد أحد مفاتيح التاريخ الاجتماعى للمهن (Rueschemeyer, 1986; Burrage, 1989) .

(٢) يبلغ معدل النمو ثلاثين بالمائة سنوياً ، بل وصل إلى خمسين بالمائة فى مجال إعادة الهيكلة المتحدة .

(٣) تقول مكبارنت (Doreen McBarnet, 1984) إذا توافق القانون مع مصالح رأس المال فهذا لا يرجع إلى نوع من الآلية المحددة هيكلياً ، بل إلى العمل اليومى لممارسيه الذين يسعون لخدمة مصالح موكليهم.

(٤) «أدت إزالة الحواجز بين التبادل التجارى والسمسرة فى البورصة والاستشارات والتى حدثت فى ٢٧ أكتوبر ١٩٨٦ ... إلى توسع فى الأعمال القانونية دام لمدة عام ولم يتمكن المحامون من مسايرته ... أما تغير الأوضاع بالنسبة للمحامين فقد جاء من دخول العنصر الدولى الجديد والتقنين المضاف والأساليب الجديدة. فالتدويل يتطلب الإلمام بقوانين الدول الأخرى ... ومن الأجدى من ناحية التكاليف أن يتم افتتاح أفرع فى أرجاء العالم... وكانت زيادة تعقيد المعاملات نفسها والتى جاءت إلى لندن مع اللاعبين الجدد خاصة من الولايات المتحدة عبئاً أضيف إلى أعباء المحامين» (Hampton, 1988; Dezalay, 1989b; *The Economist*, 1989)

(٥) تقوم مجلة *The American Lawyer* (المحامى الأمريكى) التى تعد المتحدث باسم هذا الجيل الجديد بنشر قائمة بأكبر الصفقات وأغلى المحامين كل شهر . وتفاخر قلة منهم بتجاوز أتعابهم حاجز المليون دولار سنوياً .

(٦) يلاحظ أن الفايننشال تايمز تسعى لإحياء الحلم القديم بالقانون الدولى لعلاقات السوق lex mercatoria فى عنوان مقال هرمان A. H. Herman, 'Need of trans-national law for trans-national mergers' (1989).

(٧) يرى بورديو (Bourdieu, 1986) أن درجة رسمية العلاقات الاجتماعية تحدد المسافة التى تفصل بين الخصوم. يقول أحد المحامين التجاريين : «إن مجال النقاش بين ممثلى شركتى سيمنز وپليسيي قضائى بالضرورة» (Jézégabel, 1989). ونقيض ذلك أن الحاجة إلى القانون تقل فى حقبة كانت الشئون التجارية فيها تشبه الشئون الأسرية. وفى هذا الصدد نذكر ما قاله لورد پول رئيس مجلس إدارة شركة لازاردس بعد انهيار ١٩٧٤ : «أنا لا أخسر أية أموال ، لأنى لا أقرض أموالاً إلا لزملاء الدراسة» (وردت فى Charman, 1989) .

(٨) يعقد المحامون فى لندن مقارنات مستمرة بينهم وبين نظرائهم فى الولايات المتحدة . وقد أصبحت ممارسات بعض كبريات الشركات أشبه بنظيراتها عبر الأطلنطى ، ولو أن هناك اختلافات غير هينة» (Campbell-Smith, 1985) . أما التغيرات فى نظام المحاماة الفرنسية فهى أقل حدة : إلا أنها تسير فى نفس الاتجاه. ففى افتتاحية بعنوان 'اربطوا أحزمة الأمان' يدافع محامو باريس عن فكرة المهنة الكبيرة الواحدة بقولهم إن 'إعادة تكتل المهنتين اللتين تسهمان فى تكوين المحامى الفرنسى ستتمكن من مواجهة المنافسة المحلية والدولية» (Le lettre de la conférence, No. 24, January, 1988) .

(٩) ينطبق ذلك بصفة خاصة على المحامين الفرنسيين الذين يتطلعون إلى أن تضع الحقبة الجديدة الأوضاع الراهنة الخاصة بالامتيازات فى مجال القوة الاقتصادية موضع التساؤل ، وخاصة امتيازات من يتحكمون فى المؤسسات العامة. إلا أنه لا ينبغى التهويل فى أهمية ديناميكية السوق المشتركة ويؤكد قرب ظهور السوق المشتركة الذى يرد كثيراً لتفسير وتبرير التغيرات الجذرية فى المهن فى عدد من دول أوربا على عملية التطور ويعجل بها داخلياً وخارجياً ، وهى عملية بدأت فى أعقاب أزمات السبعينيات . وأفضل دليل على ذلك أن هذه التغيرات ليست قاصرة على أوربا ، بل ظهرت أولاً فى الولايات المتحدة وتطورت فيها بدرجة أكبر كثيراً (Galanter and Palay, 1988) .

(١٠) ينطبق ذلك بصفة خاصة على الحالات الأوضح كحالات الخصخصة (Rosen, 1988; Pollock, 1989) .

(١١) يفترض الآن أن عهد "جمهورية الحروف" قد ولت ودخلنا عهد "امبراطورية الأرقام" (ATH, 1985).

(١٢) «إن التنافس مسألة تعامل مهذب ... ولم يكن لدى الممارسات القائمة سبب للخوف من المنافسة أو للعدوان على مجال عمل منافسيها . فكانت الشركات القانونية تركز بدلاً من ذلك على معايير ممارسة المهنة وعلى إقامة نظم تنافس خاصة وعلى الارتقاء بآداب نخبة الممارسين لها وهى تنعم باحتكارات فعلية فى أسواقها (Stevens, 1987: 8-9).

(١٣) للاطلاع على مناقشة للمنازعات فى ضوء ذلك انظر Leadbeater, 1989.

(١٤) وهو مبدأ لا يتفق بأية حال مع الواقع التاريخى للعدالة الثنائية (Dezalay, 1987).

(١٥) لم يعد القضاة والعدالة فوق النقد بعد أن وضعوا فى ظروف تنافسية ، وهو ما يتضح من قائمة "أسوأ القضاة" التى نشرت فى مجلة *The American Lawyer* .

(١٦) تمتزج هذه الأنشطة المختلفة ببعضها البعض فى الشركات المتعددة الجنسيات بصفة خاصة (Stevens, 1981, 1985) التى تمد جماعة رجال الأعمال بطابور من الموظفين. ويبدو أن الشركات القانونية الكبرى أيضاً تريد توجيه نفسها نحو استراتيجية "السوق المتعددة الجنسيات" العالمية هذه (Labaton, 1988; Rothfeld, 1989) .

المصادر والمراجع

Abbot, A. (1988) *The System of the Profession: An Essay on the Division of Expert Labour*. Chicago: University of Chicago Press.

Abel, R. (1988) *The Legal Profession in England and Wales*. Oxford: Basil Blackwell.

ATH (1985) *L'empire des chiffres*. Paris: Fayard.

Bourdieu, P. (1986) 'La force du droit: élément pour une sociologie du champ juridique', *Actes de la recherche en science sociales* 64.

Bourdieu, P. and Saint-Martin, M. (1978) 'Le patronat', *Actes de la recherche en science sociales* 20-21.

Boyer, R. (1986) *Capitalismes fin de siècle*. Paris: PUF.

Burrage, M. (1989) 'Revolution as a starting point for the comparative analysis of the French, American and English legal professions', in R. Abel and P. Lewis (eds), *Lawyers in Society, Vol. 3: Comparative Theories*. Berkeley: University of California Press.

Campbell-Smith, D. (1985) 'The legal profession: Facing up to the global challenge', *Financial Times* (15 July).

Charman, P. (1989) 'The Hardest of Sells;, *The Times* (21 March).

Cohen-Tanugi, L. (1985) *Le droit sans l'État*. Paris: PUF.

Cohen-Tanugi, L. (1988) 'La décennie du droit '. *L'express* (16 December).

Dezalay, Y. (1986) 'From mediation to pure law: practice and scholarly representation within the legal sphere. La restructuration du champe des professionels de la restructuration des enterprises', *International Journal of the Sociology of Law* 14.

Dezalay, Y. (1987) 'The forum should fit the fuss: the Economics of negotiated justice', paper presented to the Amherst Seminar, 4 December.

Dezalay, Y. (1989a) 'Le droit du faillites: du notable à l'expert', *Actes de la recherche en science sociales* 76-77.

Dezalay, Y. (1989b) 'Putting justice into play on the global market: law, lawyers, accountants and the competition for financial services', presentation to Law and Society Annual Meeting, Madison, Wisconsin, 9 May.

Dezalay, Y. (1989c) 'Negotiated justice as a renegotiation of the division of labout within the field of law: the French case', in C. Meschievitz and K. Plett (eds), *Beyond Dispțuing: Exploring Legal Cultures in Five European Countries* . Baden-Baden: Nomos.

Dezalay, Y., Sarat, A. and Silbey, S. (1989) 'D'une démarche contestaire à un savoir méritocratique. Esquisse d'une histoire sociale de la sociologie juridique américaine', *Actes de la recherche en science sociales* 78.

The Economist (1989) 'Big Bangfor the city's law firms' 9 September.

Eymard-Duvernet, F. and Thévénot, L. (1983) *Les immobilizations de forme pour l'usage de la main d'oeuvre.* Paris: INSEE.

Galanter, M. (1983) 'Mega-law and mega-lawyering in the contemporary US', in R. Dingwall, and P. Lewis (eds), *The Sociology of the Professions* . London: Macmillan.

Galanter, M. and Palay, T. (1988) *The Growth of Law Firms* . Madison: Institute of Legal Studies.

Gawalt, G. (ed.) (1984) *The New High Priests: Lawyers in Post-Civil War America* . Westport: Greenwood Press.

Hampton, C. (1988) 'A Breath-taking Growth Rate', *Financial Times* (20 October).

Herman, A. H. (1989) 'Needs of trans-national law for trans-national mergery', *Financial Times* (28 March).

Jézégabel, M. (1989) 'Avocats d'affaires contre "lawyers"', *Dysanteurs* (16 December).

Karpik, L. (1988) 'Lawyers and politics in France, 1814-1950: the state, the market, the public', *Law and Social Inquiry* 13 (4).

Labaton, S. (1988) 'US Law firms expand to reach global clientele', *New York Tmes* (12 May).

Leadbeater, C. (1989) 'The law finds fresh advocates in industry'. *Financial Times* (18 May).

McBarnet, D. (1984) 'Law and capital: the role of legal form and legal actors', *International Journal of the Sociology of Law* 12.

Picciotto, S. (1988) 'The control of transnational capital and the democratization of the international state', *Journal of Law and Society* 15 (1).

Pollock, E. (1989) 'US law firms, catching 1992 fever, bet they'll gain edge in united Europe', *Wall Street Journal* (26 September).

Rice, R. (1989a) 'Growing use of law in attack and defence', *Financial Times* (13 July).

Rice, R. (1989b) 'Lawyers come face to face with competition', *Financial Times* (17 July).

Rice, R. (1989c) 'US firms pioneer the route to global practices', *Financial Times* (25 September).

Ripert, F. (1949) *Le déclin du droit*. Paris: LGDJ.

Rothfeld, C. (1989) 'Law firms are moving rapidly into new businesses', *New York Times* (9 June).

Rozen, M. (1988) 'Take-over à l'Américain' *The American Lawyer.*

Rueschemeyer, D. (1973) *Lawyers and Their Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rueschemeyer, D. (1986) 'Comparing legal professions cross-nationally: from a professions-centred to a state-centred approach', *American Bar Foundation Research Journal* 3.

Stevens, M. (1981) *The Big Eight*. New York: Collier.

Stevens, M. (1985) *The Accounting Wars*. New York: Collier.

Stevens, M. (1987) *Power of Attorney: the Rize of the Giant Law Firms*. New York: McGrow-Hill.

Tutt, N. (1988) 'Bar sans frontièrs in Brussels', *New Law Journal* (30 September).

Van der Pijl, K. (1984) *The Making of an Atlantic Ruling Class*. London: Verso.

Waller, D. (989) 'The UK takeover scene: a crucial role for lawyers', *Financial Times* (13 July).

إيفز ديزالاى تعمل باحثة بالمركز القومى للبحث العلمى، فرنسا .

التباين والاختلاف

فى الاقتصاد الثقافى العالمى

أرجون أپادوراى

إن المشكلة المحورية فى التفاعلات المعاصرة هى التوتر بين التجانس الثقافى والتغاير الثقافى . وهناك طابور طويل من الحقائق التجريبية يمكن إقامته على الجانب الخاص "بالتجانس" من هذه الرؤية ، ويأتى معظمه من الطرف الأيسر من نطاق الدراسات الإعلامية (Hamelink, 1983; Mattelart, 1983; Schiller, 1976) وبعضه من رؤى أخرى أقل جاذبية (Gans, 1985; Iyer, 1988) . والجزء الخاص بالتجانس من هذه الرؤية يدخل فى الغالب إما ضمن الجدل حول الأمركة أو ضمن جدل حول "إضفاء السمة السلعية" ، وكلا التوجهين بينهما ارتباط وثيق فى الأغلب الأعم. وما يغيب عن هذين التوجهين هو أنه بمجرد نقل قوى من المدن الكبرى المختلفة إلى المجتمعات الجديدة فإنها تبدأ فى التأقلم واتخاذ الصبغة المحلية بصورة أو بأخرى ؛ وهو ما يصدق على الموسيقى وأنماط السكن كما يصدق على العلوم والإرهاب والعروض المسرحية والدساتير . وقد بدأ مؤخراً استكشاف ديناميات هذا التأقلم بصورة معقدة Barber, 1987; Feld, 1988; Hannerz, 1987; Ivy, 1988; Nicoll, 1989;) (Yoshimoto, 1989 ولايزال هناك الكثير مما ينبغى عمله. ولكن يلاحظ أن فرض الطابع الإندونيسى فى نظر شعب جايا الآرى قد يكون أشد إزعاجاً من الأمركة ، مثله فى ذلك كمثل فرض الطابع اليابانى بالنسبة للكوريين أو الطابع الهندى بالنسبة لأهل سريلانكا أو الطابع الڤيتنامى بالنسبة للكمبوديين أو الطابع الروسى بالنسبة لأرمينيا وجمهوريات البلطيق السوڤيتية . وقد تطول هذه القائمة من المخاوف البديلة من الأمركة ، ولكنها ليست قائمة عديمة الشكل بالنسبة للسياسة الأضيق نطاقاً ، فهناك دائماً خوف من الاستيعاب الثقافى من جانب دول أكبر حجماً وخاصة حين تكون دولاً مجاورة . فمجتمع الأحلام بالنسبة لأحد الناس (Anderson, 1983) قد يكون سجناً

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 295-310.

سياسيًا بالنسبة لغيره .

كما ترتبط هذه الدينامية الواضحة ذات المظاهر العالمية الواسعة النطاق بالعلاقة بين الأمم والدول، وهو ما سنعود إليه فيما بعد فى هذا المقال . أما الآن فنشير إلى أن الحط من شأن قوى التجانس العديدة هذه (والخوف منها) يمكن أن تستغله الدول القومية مع أقلياتها عن طريق إضفاء السمة السلعية العالمية (أو الرأسمالية أو أى عدو خارجى آخر من هذا النوع) باعتباره أكثر "واقعية" من خطر استراتيجيات الهيمنة التى تتبعها .

إن الاقتصاد العالمى الجديد نظام يتسم بالتفكك والتداخل والتعقيد ولم يعد يمكن فهمه بلغة نماذج المركز والهامش القائمة (حتى تلك التى تعلل المراكز والهوامش المركبة)، ولا هى عرضة لنماذج مبسطة للدفع والجذب (بلغة نظرية الهجرة) أو الفائض والعجز (كما فى النماذج التقليدية لميزان التبادل التجارى) أو المستهلك والمنتج (كما فى معظم النظريات الماركسية المحدثة عن النمو). وحتى أشد نظريات النمو العالمى تعقيداً ومرونة والتى نبعت من التراث الماركسى (Amin, 1980; Mandel, 1978; Waller-stein, 1974; Wolf, 1982) تعد منغلقة ولم تتوافق مع ما أطلق عليه لاش وأورى (Lash and Urry, 1987) مؤخراً اسم "الرأسمالية غير المنظمة". وتعقيد الاقتصاد العالمى الحالى له صلة ببعض صور الانفصال الجوهرى بين الاقتصاد والثقافة والسياسة بدأنا لتونا فى تنظيرها (١) .

ونرى من جانبنا أن من الأطر الأولية لاستكشاف صور الانفصال هذه أن ننظر إلى العلاقة بين خمسة أبعاد للتدفق الثقافى العالمى يمكن تسميتها كما يلى : (أ) النطاقات العرقية (ب) النطاقات الإعلامية (جـ) النطاقات التقنية (د) النطاقات المالية (هـ) النطاقات الإيديولوجية.(٢) . ونستعين هنا بمصطلحات تنتهى باللاحقة - scape (نطاق) للإشارة أولاً إلى أن هذه ليست علاقات موضوعية لها شكل واحد من كل زاوية ينظر إليها منها ، بل هى تراكيب منظورية نسبية تتحدد حسب الوضع التاريخى واللغوى والسياسى لمختلف أنوا ع العناصر الفاعلة كالدول القومية والشركات المتعددة الجنسيات وجماعات الشتات والتجمعات والحركات القومية الفرعية (سواء الدينية أو السياسية أو الاقتصادية) والجماعات الشديدة التقارب كالقرى والأحياء والأسر . والعنصر الفاعل الفرد هو آخر نقطة فى هذه المجموعة المنظورية من الصور ، لأن هذه الصور تبحر فيها عناصر تطرأ عليها تكوينات أكبر وفى الوقت نفسه تقوم هى نفسها بتكوين تكوينات أكبر بإحساسها الذاتى بما تقدمه هذه الصور . وهكذا فإن هذه الصور هى كتل البناء لما نسميه "عوالم تخيلية"، أى عوالم مركبة تكونها الأخيلة ذات الحالة التاريخية لأشخاص وجماعات منتشرين حول العالم (Appadurai, 1989) .

ومن الحقائق المهمة فى العالم الذى نعيش فيه اليوم أن العديد من الأشخاص يعيشون فى "عوالم" تخيلية وليس فى جماعات تخيلية فقط، وبالتالى فهم قادرون على منازلة "العوالم التخيلية" للعقل الرسمي والعقلية الاستثمارية المحيطة بهم بل القضاء عليها فى بعض الحالات. كما تسمح لنا اللاحقة scape- بالإشارة إلى الأشكال السائلة وغير المنتظمة لهذه الصور، وهى أشكال تميز رأس المال الدولى كما تميز أشكال الأزياء الدولية .

ونقصد "بالنطاقات العرقية" صورة الأشخاص الذين يشكلون العالم المتغير الذى نحيا فيه، فالسائحون والمهاجرون واللاجئون والمنفيون والعمال المغتربون وغيرهم من الفئات والأشخاص المتنقلين يمثلون إحدى السمات الأصيلة للعالم ويؤثرون على سياسة الدول وعلى السياسة بين الدول بدرجة غير مسبوقة. وليس معنى هذا أنه ليست هناك جماعات وشبكات مستقرة نسبياً فى أى مكان سواء على أساس القرابة أو الصداقة أو العمل أو الاستجمام أو المولد أو الإقامة أو غير ذلك من أشكال الانتماء. بل معناه أن سدى هذه الأشكال من الاستقرار تنسج فى كل مكان مع لحمة الحراك الإنسانى حيث يتعامل الأشخاص والفئات مع واقع الاضطرار للتنقل ونزوة الرغبة فى التنقل. والواقع والنزوة كلاهما يعملان الآن على نطاق واسع، حيث لا يكتفى الناس فى الهند بالتفكير فى التنقل إلى بونا أو مدراس، بل فى التحرك إلى دبى وهيوستن، كما ينتقل اللاجئون من سريلانكا إلى جنوب الهند أو كندا وكما يطرد الهمونج إلى لندن وفيلادلفيا . وكما ينقل رأس المال الدولى احتياجاته، وكما يخلق الإنتاج والتكنولوجيا احتياجات مختلفة، وكما تغير الدول القومية سياساتها تجاه اللاجئين، فإن هذه الفئات المتنقلة لا تستطيع أن تترك خيالها خاملاً لمدة طويلة، حتى إن أرادت ذلك .

ونقصد "بالنطاقات التقنية" الصورة العالمية للتكنولوجيا، وهى أيضاً سائلة دوماً، وأن التكنولوجيا الراقية والدنيا والآلية والمعلوماتية على السواء تتحرك حالياً بسرعات عالية عبر أنواع شتى من الحدود كانت مغلقة فيما مضي. وهناك العديد من الدول تعد الآن جذور المشروع المتعدد الجنسيات: فمصنع صلب ضخم فى ليبيا قد يكون للهند والصين وروسيا واليابان مصالح فيها ويمد بالعديد من العناصر المختلفة التى تكون الأشكال التقنية الجديدة. والتوزيع العشوائى للتقنيات وخصائص هذه النطاقات التقنية لا تقودها اقتصاديات التحكم السياسى أو عقلانية السوق، بل اقتصاديات علاقات معقدة بين تدفقات المال والإمكانات السياسية ووفرة العمالة المدربة وغير المدربة على السواء. وهكذا ففى حين تصدر الهند السقاة والسائقين لدبى والشارقة، فهى أيضاً تصدر مبرمجى الحواسب الآلية إلى الولايات المتحدة (تتم إعارتهم لفترة وجيزة إلى البنك الدولى أو شركة تاتا) ثم تقوم وزارة الخارجية الأمريكية بغسلهم ليتحولوا إلى

"أجانب أثرياء" يعدون بورهم هدفًا لإغراءات لاستثمار أموالهم وخبرتهم فى مشروعات فدرالية أو تابعة للولايات فى الهند . ولايزال من الممكن وصف الاقتصاد العالمى بلغة "المؤشرات" التقليدية (كما يفعل البنك الدولى) ودراسته بلغة المقارنات التقليدية (كما فى مشروع لينك بجامعة بنسلڤينيا) ، إلا أن النطاقات التقنية المعقدة (والنطاقات العرقية المتغيرة) التى تقوم عليها هذه "المؤشرات" و"المقارنات" بعيدة عن متناول "سيد العلوم الاجتماعية" أكثر من أى وقت مضى . وكيف يتسنى للمرء أن يعقد مقارنات هادفة بين الأجور والمرتبات فى اليابان والولايات المتحدة ، أو بين أسعار العقارات فى طوكيو ونيويورك دون أن يأخذ فى اعتباره التدفقات المالية والاستثمارية المعقدة الشديدة التعقيد التى تربط بين الاقتصادين بشبكة عالمية من حساب العملات وتحويلات رأس المال ؟

وهكذا فالأجدى أن نتحدث كذلك عن "النطاقات المالية"، لأن تحويل رأس المال العالمى يعد حاليًا صورة أكثر غموضًا وأسرع وأصعب من أن تُفهم بدرجة أكبر من أى وقت مضي، حيث تقوم أسواق العملات والبورصات القومية والمضاربات السلعية بتحريك أموال هائلة من خلال الأبواب الدوارة القومية بسرعة البرق وبنتائج مطلقة تترتب على الاختلافات الضئيلة فى كسور النسبة المئوية والوحدات الزمنية. إلا أن النقطة الخطيرة هى أن العلاقة العالمية بين النطاقات العرقية والنطاقات التقنية والنطاقات المالية هى علاقة شديدة الانفصالية ولا سبيل للتنبؤ بها، لأن كلاً من هذه النطاقات خاضع لقيود ودوافع خاصة به (بعضها سياسى وبعضها الآخر معلوماتى وبعضها الثالث تقنى بيئى) ولأن كلاً منها فى الوقت نفسه يتصرف كقيد على الحركة فى الآخر. وهكذا فإن أى نموذج أولى للاقتصاد السياسى العالمى لابد أن يأخذ فى الحسبان العلاقة المتغيرة بين زوايا رؤية التنقل الإنسانى والتدفق التقنى والتحويلات المالية والتى يمكن أن توفق بين العلاقات الشديدة التباعد .

ويقوم على هذه العلاقات المتباعدة (التى لا تشكل "بنية تحتية" آلية عالمية بسيطة فى أى الأحوال) ما أسميناه "النطاقات الإعلامية" و"النطاقات الإيديولوجية"، ولو أن الأخيرتين صورتان بينهما ارتباط وثيق. فتشير "النطاقات الإعلامية" إلى توزيع القدرات الإلكترونية على إنتاج المعلومات وبثها (الصحف والمجلات والمحطات التلفزيونية واستديوهات الإنتاج السينمائى وغيرها) وهو ما يتوفر حاليًا للعديد من المصالح الخاصة والعامة فى أنحاء العالم؛ وتشير أيضًا إلى صور العالم التى رسمتها وسائل الإعلام، وهى صور تحتوى على العديد من التغيرات المعقدة حسب صيغتها (وثائقية أو للتسلية) وصنعتها (إلكترونية أو قبل إلكترونية) وجمهورها (محلى أو قومى

أو عبر قومي) ومصالح من يمتلكونها ويتحكمون فيها. وأهم ما فى هذه النطاقات الإعلامية هو أنها تعرض (خاصة فى أشكالها التلفزيونية والسينمائية والصوتية) مخزونًا ضخمًا ومعقدًا من الصور والبيانات و"النطاقات العرقية" لجمهورها فى أرجاء العالم يمتزج فيه عالم السلع بعالم "الأخبار" والسياسة امتزاجًا شديدًا. معنى هذا أن قطاعات عريضة من جمهور المتلقين فى أرجاء العالم يعايشون وسائل الإعلام نفسها كمخزون معقد ومتداخل من المطبوعات والشاشات الإلكترونية والأشرطة السينمائية واللوحات الإعلانية. والخطوط الفاصلة بين المشهدين "الواقعي" والخيالى اللذين يشاهدونهما مشوشة بحيث إنه كلما زاد بعد هؤلاء المتلقين عن التجارب المباشرة للحياة الحضرية زادت احتمالات بنائهم "لعوالم تخيلية" تمثل أشياء خيالية وجمالية مبهرة خاصة إذا قومت بمعايير منظور آخر و"عالم تخيلى" آخر .

و"النطاقات الإعلامية" سواء أنتجتها مصالح خاصة أو مصالح دولة تتخذ من الصورة محورًا لها، وهى روايات تقوم على سرد شرائط من الواقع، وما تقدمه لمن يتلقونها هو سلسلة من العناصر (شخصيات وحبكات وأشكال نصية) يمكن تكوين حيوات خيالية من نصوصها، سواء أكانت حياتهم هم أو حياة غيرهم ممن يعيشون فى أماكن أخري. وقد تتفكك هذه النصوص إلى مجموعة معقدة من مجازات يعيش الناس بها (Lakoff and Johnson, 1980) حيث تساعد على تكوين سرديات عن "الآخر" وسرديات عن أنماط حياة وخيالات يمكن أن تتحول إلى نواة للرغبة فى الاكتساب والحركة .

و"النطاقات الإيديولوجية" هى أيضًا سلسلة من الصور ، ولكنها سياسية مباشرة فى الغالب وتتصل بإيديولوجيات الدول والإيديولوجيات المضادة لحركات موجهة إلى الاستيلاء على سلطة الدولة أو قطعة منها . وتتألف هذه "النطاقات الإيديولوجية" من عناصر من رؤية العالم التنويرية التى تتكون من سلسلة من الأفكار والمصطلحات والصور "كالحرية" و"الخدمات الاجتماعية" و"الحقوق" و"الاستقلال" و"التجسيد" والمصطلح الأكبر "الديمقراطية" . وكان السرد الأول للتنوير (ومتغيراته العديدة فى انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة) قد تكون بمنطق داخلى محدد وكان يفترض علاقة محددة بين القراءة والتجسيد والمجال العام (للاطلاع على ديناميات هذه العملية فى التاريخ المبكر للولايات المتحدة انظر Warner, 1990) . إلا أن شتاتها فى أرجاء العالم ، خاصة منذ القرن التاسع عشر ، أدى إلى ضعف تماسكها الداخلى الذى كان يجمع بين هذه المصطلحات والصور فى سرد أوربى أمريكى سائد ، وقدم بدلاً منها كيانًا مفككًا من السياسات قامت فيه الدول القومية المختلفة باعتبارها جزءًا من

تطورها بتنظيم ثقافاتها السياسية حول "كلمات أساسية" مختلفة (Williams, 1976) .

ونتيجة لشتات هذه الكلمات الأساسية، فإن السرديات السياسية التى تحكم التواصل بين النخب وأتباعهم فى مختلف بقاع العالم تشتمل على مشكلات ذات طبيعة دلالية وعملية فى أن: دلالية من حيث إن الألفاظ (ومقابلها المعجمي) تتطلب ترجمة دقيقة من سياق إلى آخر فى تحركاتها العالمية؛ وعملية من حيث إن استخدام هذه الألفاظ من جانب العناصر الفاعلة السياسية وجمهورها قد يخضع لمجموعات شديدة التباين من الثوابت النصية التى تساعد على ترجمتها إلى سياسة عامة. وهذه الثوابت ليست مجرد أمور تتعلق بطبيعة المنطق السياسى (أى ماذا تقصد القيادة الصينية الطاعنة فى السن حين تشير إلى مخاطر حداثة السن؟ وما تقصده القيادة الكورية الجنوبية حين تتحدث عن "النظام" باعتباره مفتاح النمو الصناعى الديمقراطى ؟) .

وهذه الثوابت تشمل أيضًا تساؤلاً أدق عن مجموعات الأجناس الاتصالية ذات القيمة (كالصحف فى مقابل السينما مثلاً) وأى أنواع ثوابت الأجناس العملية يحكم "القراءات" الجماعية لمختلف أنواع النص. ففى حين يعجب جمهور المتلقين الهنود بالطنطنة فى خطاب سياسى يتضمن بعض الكلمات والعبارات الباقية من السينما الهندية، قد يستجيب جمهور المتلقين الكوريين للصياغات الدقيقة للمنطق البوذى أو الكنفوشى المحدث فى وثيقة سياسية. وقد تتباين علاقة القراءة بالسماع والمشاهدة بطرق مهمة تحدد مورفولوجيا هذه "النطاقات الإيديولوجية" المختلفة حيث تتشكل فى سياقات قومية وعبر قومية متباينة. وهذا الحس المتزامن المتغير عالميًا غير ملحوظ ولكنه يتطلب تحليلاً سريعًا . من ثم فقد أصبحت "الديمقراطية" مصطلحًا أساسيًا له أصداء قوية من هايتى وبولنده إلى الاتحاد السوفيتى والصين، إلا أنه يقع فى بؤرة العديد من النطاقات الإيديولوجية (التى تتكون من صور عملية متميزة "للترجمات" التقريبية للمصطلحات المحورية الأخرى من مفردات التنوير) وهو ما يخلق تنويعات اصطلاحية جديدة مع سعى الدول (والفئات التى تسعى للسيطرة عليها) إلى تهدئة سكان نطاقاتهم العرقية فى حالة حراك ونطاقاتهم الإعلامية قد تخلق مشكلات حقيقية للنطاقات الإيديولوجية التى تقدم لها. وتزداد سيولة النطاقات الإيديولوجية تعقيداً بتزايد حالات شتات المثقفين (الاختيارى والإجبارى على السواء) الذين يُدخلون تيارات من المعانى الجديدة فى مسار الديمقراطية فى مختلف بقاع العالم .

هذا النقاش الاصطلاحى الممتد للمصطلحات الخمسة التى استحدثناها يضع الأساس لصياغة تجريبية للظروف التى تحدث فيها التدفقات العالمية الراهنة، فهى تحدث فى الفواصل المتنامية بين النطاقات العرقية والنطاقات التقنية والنطاقات المالية

والنطاقات الإعلامية والنطاقات الإيديولوجية. وهذه الصياغة التي تمثل قلب نموذجنا الخاص بالتدفق الثقافي العالمي في حاجة إلى شيء من التفسير . أولاً ، فالناس والآلية والمال والصور والأفكار تتبع حالياً مسارات لا متماثلة الشكل؛ فقد عرفت كل عهود التاريخ الإنساني فواصل بين تدفقات هذه الأشياء، إلا أن سرعة كل من هذه التدفقات ومداه وحجمه قد تعاظم في الوقت الحاضر لدرجة أن أصبحت الفواصل محورية بالنسبة لسياسة الثقافة العالمية. وقد اشتهر اليابانيون بترحيبهم بالأفكار الجديدة وبميلهم لتصدير (كل) السلع واستيراد (بعض) السلع، إلا أنهم يشتهرون بأنهم منغلقون فيما يتعلق بالهجرة كالسويسريين والسويديين والسعوديين. ومع ذلك فالسويسريين والسعوديين يتقبلون السكان من العمالة المغتربة، مما يؤدي إلى نشأة صور من الشتات للأتراك والإيطاليين وغيرهم من الفئات من سكان المتوسط. ويحافظ بعض هؤلاء العمال المغتربين على الاتصال المستمر بأوطانهم كالأتراك، في حين يبدي مهاجرو جنوب آسيا رغبتهم في الإقامة في أوطانهم الجديدة مما يؤدي من جديد إلى إثارة مشكلة التكاثر في سياق متجرد من طابعه الإقليمي .

يعد نزع الطابع الإقليمي عامة إحدى القوى المركزية للعالم الحديث، فهو يُدخل عمالاً في شرائح الطبقة الدنيا ومساحات في المجتمعات الثرية نسبياً، في حين أنه يؤدي في بعض الحالات إلى أحاسيس مبالغ فيها كالنقد أو الارتباط بالسياسة في الوطن الأم. ونزع الطابع الإقليمي سواء للهندوس أو السيخ أو الفلسطينيين أو الأوكرانيين يقع الآن في قلب عدد من الحركات الأصولية العالمية. ففي الحالة الهندوسية مثلاً (Appadurai and Breckenridge, forthcoming) من الواضح أن حركة الهنود في الخارج تستغل لمصالح عديدة سواء داخل الهند أو خارجها لإيجاد شبكة معقدة من الأموال والانتماءات الدينية أصبحت مشكلات التكاثر الثقافي بالنسبة للهندوس فيها ترتبط بسياسة الأصولية الهندوسية في الداخل .

وفي الوقت نفسه فإن نزع الطابع الإقليمي يخلق أسواقًا جديدة لشركات الإنتاج السينمائي والفرق الفنية والوكالات السياحية التي تعيش على حاجة السكان الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي للاتصال بأوطانهم. ومن الطبيعي أن هذه الأوطان المستحدثة التي تشكل النطاقات الإعلامية للفئات التي نزع عنها الطابع الإقليمي قد تصبح خيالية ومن جانب واحد بما يكفي لتوفير المادة اللازمة للنطاقات الإيديولوجية الجديدة التي يمكن أن تثور النزاعات العرقية فيها. وتعد إقامة "خالستان"، الوطن المستحدث للسكان السيخ الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي في انجلترا وكندا والولايات المتحدة، مثالاً للاحتمالات الدامية في مثل هذه النطاقات الإعلامية ،حيث تتفاعل مع "النزعات الاستعمارية الداخلية" (Hechter, 1974) للدولة القومية . وتعد الضفة الغربية

وناميبيا وإريتريا مسارح أخرى لتشريع التفاوض الدامي بين الدول القومية القائمة ومختلف التكتلات المنزوعة الطابع الإقليمي .

وقد تنطبق فكرة نزع الطابع الإقليمي أيضًا على المال والتمويل حيث يبحث المديرون الماليون عن أفضل الأسواق لاستثماراتهم في استقلال عن الحدود القومية. وحركة الأموال هي أساس الأنواع الجديدة من النزاع، فينزعج أهالي لوس أنجيليس من شراء اليابانيين لمدينتهم، ويصاب أهالي بومباي بالقلق من أثرياء العرب من دول الخليج الذين رفعوا أسعار المانجو في بومباي وغيروا صورة الفنادق والمطاعم وسائر الخدمات في عيون السكان المحليين كما فعلوا ولايزالون في لندن. إلا أن معظم المقيمين في بومباي لهم آراء متضاربة فيما يتعلق بالتواجد العربي في المدينة، فالوجه الآخر لتواجدهم هو غياب أصدقائهم وأقربائهم الذين يحققون مكاسب مالية ضخمة في الشرق الأوسط ويعودون بالأموال والسلع الفاخرة إلى بومباي وسائر مدن الهند. وهذه السلع تغير أنواق المستهلكين في هذه المدن وينتهي الأمر بتهريبها جوًا وعن طريق الموانئ البحرية وتباع في الأسواق الموازية بشوارع بومباي. وفي هذه الأسواق الموازية يمكن لبعض أفراد الطبقات المتوسطة والبروليتاريا الهامشية في بومباي شراء بعض هذه السلع بما تتراوح بين صناديق من سجائر المارلبورو وكريم حلاقة أولد سپايس وشرائط مادونا. كما أن المسالك الموازية التي تدعمها الأنشطة الخفية للبحارة والدبلوماسيين ومضيفي الطيران ممن يدخلون البلاد ويخرجون منها بصورة منتظمة تبقي على ازدحام أسواق بومباي ومدراس وكلكتا بالسلع القادمة من الغرب ومن الشرق الأوسط وهونج كونج وسنغافورة .

هذه الأرض الخصبة لنزع الطابع الإقليمي التي يدخل المال والسلع والأشخاص طرفًا فيها في مطاردة لا تتوقف حول العالم هي التي تعثر فيها النطاقات الإعلامية والنطاقات الإيديولوجية على نظيراتها المفتتة والمهشمة. فالأفكار والصور التي تنتجها وسائل الإعلام المكثف ما هي إلا دلائل جزئية توجه السلع والتجارب التي يحيلها السكان الذين نزع عنهم الطابع الإقليمي إلى بعضهم البعض. ففي فيلم كباريه الهند المتميز لميرا ناير، نشاهد حلقات مركبة من نزع الطابع الإقليمي المهشم حيث تتوافد الفتيات اللائي يفتقرن للقدرة على العيش في مدينة بومباي الكبرى سعيًا للثروة حيث يعملن راقصات وعاهرات بملاهي بومباي ويسلون الرجال برقصات مستقاة من الأفلام الهندية. وهذه المشاهد تدعمها بعض الأفكار عن النساء الأجنبيات و"انحلالهن" وفي الوقت نفسه تقدم مبررات لهؤلاء الفتيات لامتهانهن هذه الأعمال المشينة. وبعض هؤلاء الفتيات يأتين من كيرالا التي ازدهرت فيها علب الليل وصناعة الأفلام الإباحية في استجابة للثروات والأذواق التي عاد بها أهالي كيرالا من الشرق الأوسط حيث ساعدت

حياتهم فى الشتات بعيداً عن النساء على تشويه مفهومهم عما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين الرجل والمرأة. ويمكن إعادة عرض هذه المآسى الناجمة عن التشتت فى تحليل مفصل لهذه العلاقات بين رحلات السياحة الجنسية اليابانية والألمانية إلى تايلند ومآسى تجارة الرقيق الأبيض فى بانكوك، وفى حلقات مماثلة أخرى تربط بين الصور التخيلية عن الآخر وإغراءات السفر واقتصاديات التجارة العالمية التى تغلب على سياسة العلاقة بين الجنسين فى العديد من بقاع آسيا والعالم ككل.

وهناك المزيد والمزيد مما يمكن قوله عن سياسة نزع الطابع الإقليمى الثقافية وسسيولوجيا الإزاحة التى تعبر عنها، إلا أنه من الأجدى فى هذا المقام أن نتحدث عن دور الدولة القومية فى الاقتصاد العالمى المقسم لثقافة اليوم. فالعلاقة بين الدول والأمم هى علاقة تصادمية فى كل مكان. ويمكن القول إن الأمة والدولة فى مجتمعات عديدة قد أصبحت كل منهما إلى مشروعات للأخرى. أى أن الأمم (أو بالأحرى الفئات التى لديها أفكار عن الأممية) تسعى للسيطرة على الدول وسلطة الدولة، فى حين أن الدول فى الوقت نفسه للسيطرة على الأفكار الخاصة بالأممية واحتكارها (Baruah, 1986; Chatterjee, 1986; Nandy, 1989). وتعد الحركات الانفصالية عبر القومية عامة بما فيها تلك التى أدرجت العنف فى مناهجها مثالاً للأمم التى تسعى إلى إقامة دول ومنهم السيخ والتاميل والسريلانكيين والباسك والمورو وسكان كيبيك، وتمثل كل طائفة منها جماعات تخيلية تسعى إلى إقامة دول لها أو تقتطع أجزاء من الدول القائمة. والدول من ناحية أخرى تسعى فى كل مكان إلى احتكار الموارد المعنوية للجماعة، إما بادعاء التطابق بين الأمة والدولة أو تمثيل كل الطوائف فيها فى سياسات تراثية متنوعة وموحدة فى العالم كله (Handler, 1988; Herzfeld, 1982; McQueen, 1988). وهنا تستغل النطاقات الإعلامية القومية والدولية من جانب الدول القومية لتهدئة الانفصاليين أو الانقساميين المرتقبين بكل ما لديهم من أفكار عن الاختلاف. وتقوم الدول القومية المعاصرة بذلك عن طريق ممارسة التحكم التصنيفى فى الاختلاف، وبإيجاد أنواع شتى من المشاهد الدولية لتدجين الاختلاف، وبإغراء الطوائف الصغيرة بمتعة استعراض الذات على مسرح عالمى ما. ومن السمات الجديدة المهمة للسياسة الثقافية العالمية المرتبطة بالعلاقات الانفصالية بين مختلف الصور التى سبق تناولها أن الصلة التى تربط بين الدولة والأمة أقرب إلى الأزمة منها إلى مؤشر على الانفصال. وهذه العلاقة الانفصالية بين الأمة والدولة لها مستويان؛ فمعناها على مستوى أية دولة قومية أن هناك معركة خيال تسعى فيها كل من الدولة والأمة لالتهام الأخرى. وهذه هى الأرض التى تنمو فيها النزعات الانفصالية الدامية التى ظهرت فجأة والهويات الصغيرة التى تحولت إلى مشروعات سياسية داخل الدولة القومية. وعلى مستوى آخر،

تتشابك هذه العلاقة الانفصالية مع حالات الانفصال العالمية التى نناقشها فى هذا المقال؛ فالأفكار الخاصة بالأممية فى ازدياد مستمر وتعبر حدود الدول القائمة بانتظام، وهو ما يعود فى بعض الحالات إلى أن الهويات السابقة تمددت عبر مساحات قومية واسعة كما فى حالة الأكراد، أو لأن العروق الخاملة لشتات عبر قومى قد نشطت لتشعل السياسة الصغرى لدولة قومية ما كما فى حالة التاميل فى سريلانكا .

فى مناقشة السياسة الثقافية التى تفسد الصلة التى تربط الأمة بالدولة، من الأهمية بمكان ألا ننسى ركونها إلى التقلبات التى تميز "رأس المال غير المنظم" حاليًا (Lash and Urry, 1987; Kothari, 1989). والتباعد الشديد الحالى بين العمالة والتمويل والتكنولوجيا هو السبب فى أن نزعات التصعيد التى تشكل أساس الحركات الأممية (الكبرى كالإسلام العالمي، والصغرى كحركة الجورخا الساعية لإقامة دولة فى شمال شرق الهند) تتداعى أمام الحساسية التى تميز العلاقات بين الدول. فتضطر الدول للبقاء "مفتوحة" أمام قوى الإعلام والتكنولوجيا والسياحة التى تغذى النزعة الاستهلاكية فى العالم كله وزادت من اللهفة على السلع والمشاهد الجديدة حتى فى العالم غير الغربي. ومن ناحية أخرى قد تتورط هذه اللهفة فى نطاقات عرقية ونطاقات إعلامية وفى النهاية فى نطاقات إيديولوجية جديدة "كالديمقراطية" فى الصين، وهو ما لا تتهاون معه الدولة باعتباره يشكل تهديدًا لتحكمها فى أفكار الأممية و"الشعبية". والدول فى العالم كله تحت الحصار، خاصة حين يحتدم السباق على النطاقات الإيديولوجية للديمقراطية وحين تكون هناك صور راديكالية من الانفصال بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات التقنية (كما فى حالة الدول الصغرى التى تفتقر إلى تقنيات الإنتاج والمعلومات المعاصرة)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات المالية (كما هو الحال فى دول كالمكسيك أو البرازيل حيث يؤثر الإقراض الدولى على السياسة القومية إلى حد بعيد)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات العرقية (كما هو الحال فى بيروت حيث تتصادم الانتماءات الشتاتية والمحلية وعبر المحلية)؛ أو بين النطاقات الإيديولوجية والنطاقات الإعلامية (كما هو الحال فى العديد من دول الشرق الأوسط وآسيا) حيث تسود أنماط الحياة التى يعرضها التلفزيون والسينما القوميين والدوليين تمامًا ويضعف منطق السياسة القومية؛ ففى حالة الهند، نشأت خرافة البطل الخارج على القانون لنقل هذا الصراع العارى بين الولاء للعرق وواقع السياسة الهندية (Vachani, 1989) .

وتعد حركة فنون القتال عبر القومية فى آسيا بصفة خاصة وكما صورتها السينما فى هوليوود وهونج كونج (Zarilli, forthcoming) إيضاحًا قويًا لقيام مواريث فنون القتال القديمة التى أعيد صوغها لإشباع خيال الشباب المعاصر (الهامشى فى

بعض الحالات) بخلق ثقافات جديدة خاصة بالذكورة والعنف والتي تغذى بدورها العنف المتزايد في السياسة القومية والدولية. والعنف بدوره هو الحافز الذي يساعد على زيادة حجم تجارة السلاح غير الأخلاقية التي اخترقت العالم بأسره. فانتشار الك ٤٧ ورشاشات عوزى في السينما وفي أيدي رجال أمن الشركات والدول وفي الإرهاب والشرطة والنشاط العسكري يذكرنا بأن أنماط التوحد التقني غالبًا ما تخفي مجموعة معقدة من الحلقات التي تربط بين صور العنف والتطلع إلى إقامة جماعة خاصة في "عالم تخيلي".

ونعود إلى "النطاقات العرقية" التي بدأنا بها فنجد أن التناقض الظاهري المحوري للسياسة العرقية في عالم اليوم هو أن الأصول الأولى (سواء اللغة أو لون الجلد أو الحي أو القربي) قد تعولمت: أي أن المشاعر التي تكمن قوتها في قدرتها على تحويل الألفة إلى شعور سياسي والمحلية إلى أرضية للهوية قد انتشرت في بقاع شاسعة وبصورة عشوائية مع تحرك الجماعات، إلا أنها تظل مرتبطة ببعضها البعض من خلال الإمكانات الإعلامية المعقدة. وليس معنى هذا إنكار أن هذا الأصول الأولى من نواتج المواريث المستحدثة (Hobsbawm and Ranger, 1983) أو انتماءات الماضي، بل التأكيد على أن النزعة العرقية التي كانت كالجني المحبوس في زجاجة المحلية (مهما كان حجمها) تحولت اليوم إلى قوة عالمية تتسلل عبر التصدعات بين الدول والحدود وذلك بسبب التفاعل المفكك وغير المستقر بين التجارة والإعلام والسياسات القومية ورغبات المستهلكين .

والعلاقة بين المستويين الثقافي والاقتصادي لهذه المجموعة الجديدة من صور التباعد العالمية ليست مجرد طريق ذي اتجاه واحد تتحدد أو تنحصر فيه مصطلحات السياسة الثقافية العالمية حسب تقلبات التدفقات الدولية للتكنولوجيا والعمالة والتمويل دون الحاجة إلا لتعديل طفيف للنماذج الماركسية المحدثة للنمو غير المتكافئ وتأسيس الدولة. وهناك تغيير أعمق ناجم عن التباعد بين كل الصور التي تناولناها، ويتكون بتفاعلها الدائم السيولة وغير المؤكد الذي يهم العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك في الاقتصاد العالمي الراهن. ونبدأ برؤية ماركس الشهيرة عن تقديس السلعة ونفترض أن هذا التقديس قد أخلى مكانه في العالم على اتساعه (باعتباره اليوم نسقًا واحدًا متفاعلاً ضخمًا يتألف من عدة أنساق فرعية معقدة) لسليليه المتعاضدين اللذين نطلق على أولهما تقديس الإنتاج والآخر تقديس المستهلك .

ونقصد بتقديس الإنتاج وهمًا خلقته مواقع الإنتاج عبر القومية المعاصرة ويخفي رأس المال عبر المحلي وتدفقات الأرباح عبر القومية والإدارة العالمية والعمال

(المشاركين فى أنواع مختلفة من عمليات إنتاج ذات تقنية ية) فى التحكم المحلى والإنتاجية القومية والسيادة الإقليمية. وبتحول أنواع مختلفة من مناطق التجارة الحرة إلى نماذج للإنتاج خاصة للسلع ذات التقنية الراقية، تحول الإنتاج نفسه إلى صنم لا يخفى العلاقات الاجتماعية، بل علاقات الإنتاج عبر القومية. وتتحول المحلية (بمعنى المصنع المحلى أو موقع الإنتاج وبالمعنى الأوسع للدولة القومية) إلى صنم يخفى القوى المنتشرة عالميًا والتى تقود عملية الإنتاج، وهو ما يفرز اغترابًا (بمفهوم ماركس) مضاعفًا، لأن معناه الاجتماعى قد تضاعف حاليًا بدينامية مكانية معقدة تزداد عالمية .

أما تقديس المستهلك فنقصد به الإشارة إلى أن المستهلك قد تحول من خلال التدفقات السلعية (والنطاقات الإعلامية وخاصة التدفق الإعلانى الذى يصاحبها) إلى علامة سواء بالمعنى الذى يقصده بودريار بالصورة الزائفة التى تقترب فقط من شكل عامل اجتماعى حقيقي؛ وبمعنى قناع للمقعد الحقيقى للقوة، وهو ليس المستهلك، بل المنتج والقوى العديدة التى تشكل الإنتاج. والإعلانات العالمية هى التقنية الأساسية للانتشار العالمى للأفكار الخلاقة والمنتقاة ثقافيًا بعناية عن قوة المستهلك. وتعد صور القوة هذه تحريفات لعالم من التجارة يتسم بدرجة من الرقة تجعل المستهلك لا يكاد يصدق أنه عنصر فاعل فيه، فى حين أنه لا يزيد فى أحسن الفروض عن منتقٍ فيه .

وعولمة الثقافة تختلف عن توحيدها، إلا أن العولمة تشمل الاستعانة بعدد من أدوات التوحيد (الأسلحة أو تقنيات الإعلان أو أشكال الهيمنة اللغوية أو الأزياء وما إلى ذلك) يتم استيعابها فى اقتصاديات سياسية وثقافية محلية لمجرد إعادتها لموطنها كحوارات متغايرة عن السيادة الوطنية والمشروعات الحرة والأصولية وغيرها مما تلعب الدولة فيه دورًا دقيقًا؛ انفتاح مفرط على التدفقات العالمية والدولة القومية تتهددها الثورة - العرَض الصيني؛ وانفتاح محدود والدولة تخرج من المسرح الدولى كبورما وألبانيا وكوريا الشمالية. وقد أصبحت الدولة بصفة عامة هى الحَكم فى استعادة الاختلاف إلى الوطن (على شكل سلع وعلامات وشعارات وأساليب ... الخ). إلا أن استعادة التصميمات وسلع الاختلاف أو تصديرها يساعد على تصعيد سياسة التوحيد والتجانس "الداخلية" وهو ما يتبدى فى شكل مناظرات حول التراث .

وهكذا فالسمة المحورية للثقافة العالمية اليوم هى سياسة الجهد المتبادل للتطابق والاختلاف لالتهام أحدهما للآخر، وبالتالى إظهار نجاحه فى الاستيلاء على الفكرتين التوأم للتنوير، أى العالمى السائد والمحلى المرن. ويظهر هذا الالتهام التبادلى بوجهه القبيح فى حركات التمرد وفى تدفقات اللاجئين وفى التعذيب الذى تسانده الدولة وفى الإبادة العرقية (بدعم من الدولة أو بدونه). والجانب المشرق منه هو اتساع آفاق الأمل والخيال عند الفرد فى الانتشار العالمى للعلاج بالعقاقير وغيره من الأدوات ذات التقنية

المنخفضة وفى التأثر بقوة الرأى العام العالمى وفى عجز الدولة البولندية عن قمع طبقاتها العمالية وفى نمو العديد من التحالفات الدولية التقدمية. ويمكن مضاعفة الأمثلة على كلا النوعين. والنقطة الخطيرة هى أن كلا وجهى عملة العملية الثقافية العالمية اليوم من نواتج التنافس المتنوع والمتبادل بين التطابق والاختلاف على مسرح يتميز بانفصال جذرى بين مختلف أنواع التدفقات العالمية والصور غير المؤكدة التى نشأت فى هذا الانفصال ومن خلاله .

ملحوظة

نشرت نسخة مطولة من هذا المقال فى *Public Culture* 2 (2), Spring 1990 . وهذه النسخة المطولة تضع الصياغة الحالية فى سياق حركة ثقافية عالمية فى عهود تاريخية أسبق، وتستنبط بعضًا من نتائجها لدراسة الأشكال الثقافية بصورة أشمل .

هوامش

(١) ومن الاستثناءات الرئيسية فى هذا الصدد فردريك جيمسن (Fredrick Jameson, 1984) الذى كان مقاله عن العلاقة بين ما بعد الحداثة والرأسمالية المتأخرة من مصادر فكرة هذا المقال . على أية حال فالجدل بين جيمسن (1986) وأحمد (1987) على صفحات *Social Text* يدل على أن إيجاد سرد ماركسى عولمى فى المسائل الثقافية يعد أرضًا يصعب الخوض فيها بالفعل. وجهودنا فى هذا السياق تتمثل فى البدء فى إعادة هيكلة السرد الماركسى (من خلال التأكيد على نقاط الافتراق والانفصال) وهو ما قد يستنكره العديد من الماركسيين . ولابد فى إعادة الهيكلة هذه من تجنب مخاطر محو الاختلاف فى "العالم الثالث" ومخاطر تجاهل المرجع الاجتماعى (وهو ما يميل إليه بعض المفكرين بعد الحداثيين الفرنسيين) ومخاطر الاحتفاظ بالسلطة السردية للتراث الماركسى لصالح المزيد من الاهتمام بالتفتت والشك والاختلاف العالمى .

(٢) تم تناول هذه الأفكار بصورة أكثر تفصيلاً فى كتاب نعمل فيه حاليًا وعنوانه المبدئى *Imploding Worlds: Imagination and Disjuncture in the Global Cultural Economy* (عوالم منفجرة من الداخل: الخيال والانفصال فى الاقتصاد الثقافى العالمى) .

المصادر والمراجع

Ahmad, A. (1987) 'Jameson's rhetoric of otherness and the "National Allegory"', *Social Text* 17: 3-25.

Amin, S. (1980) *Class and Nation: Historically and in the Current Crisis*. New York and London: Monthly Review.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appadurai, A. (1989) 'Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology', in R. G. Fox (ed.), *Interventions: anthropology of the Present.*

Appadurai, A. and Breckenridge, C. A. (forthcoming) *A Transnational Culture in the Making: The Indian Diaspora in the United States*. London: Berg.

Barber, K. (1987) 'Popular arts in Africa', *African Studies Review* 30 (3).

Baruah, S. (1986) 'Immigration, ethnic conflict and political turmoil, Assam 1979-1985', *Asian Survey* 26 (11).

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.

Feld, S. (1988) 'Notes on world beat', *Public Culture* 1 (1): 31-7.

Gans, Eric (1985) *The End of Culture: Toward a Generative Anthropology*. Berkeley: University of California.

Hamelink, C. (1983) *Cultural Autonomy in Global Communications*. New York: Longman.

Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin.

Hannerz, U. (1987) 'The world in Creolization', *Africa* 57 (4): 546-59.

Hannerz, U. (1989) 'Notes on the global ecumene', *Public Culture* 1 (2): 66-75.

Hechter, M. (1974) Internal *Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley: University of California.

Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More : Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. Austin: University of Texas.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds) (1983) *The Invention of Tradition*. New York: Columbia University Press.

Ivy, M. (1988) 'Tradition and difference in the Japanese mass media', *Public Culture* 1 (1): 21-9.

Iyer, P. (1988) *Video Night in Kathmandu*. New York: Knopf.

Jameson, F. (1984) 'Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism', *New Left Review* 146 (July-August): 53-92.

Jameson, F. (1986) 'Third World Literature in the era of multi-national capitalism', *Social Text* 15 (Fall): 65-88.

Kothari, R. (1989) *State Against Democracy: In Search of Humane Governance*. New York: New Horizons.

Lakoff G. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago.

Lash S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Madison: University of Wisconsin.

McQueen, H. (1988) 'The Australian Stamp: image, design and ideology', *Arena* 84 Spring: 78-96.

Mandel, E. (1978) *Late Capitalism*. London: Verso.

Mattelart, A. (1983) *Transnationls and Third World: The Struggle for Culture*. South Hadley, MA: Bergin and Garvey.

Nandy, A. (1989) 'The political culture of the Indian state', *Daedalus* 118(4): 1-26.

Nicoll, F. (1989) 'My trip to Alice', *Criticism, Heresy and Interpretation (CHAI)*, 3: 21-32.

Schiller, G. (1976) *Communication and Cultural Domination*. White Plains, NY: International Arts and Sciences.

Vachani, L. (1989) 'Narrative, pleasure and ideology in the Hindi film: an analysis of the Outsider Formula', MA thesis, The Annenberg School of Communication, The University of Pennsylvania.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System* (2 volumes). New York and London: Academic Press.

Warner, M. (1990) *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere*. Cambridge, MA: Harvard.

Williams, R. (1976) *Keywords*. New York: Oxford.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California.

Yoshimoto, M. (1989) 'The postmodern and mass images in Japan', *Public Culture* 1(2): 8-25.

Zarilli, P. (Forthcoming) 'Repositioning the body: an Indian martial art and its pan-Asian publics' in C. A. Breckenridge, (ed.), *Producing the Postcolonial: Trajectories to Public Culture in India.*

أرجون أپادوراى يعمل بتدريس علم الإنسان ودراسات جنوب آسيا بجامعة پنسلڤينيا. ومن مؤلفاته Worship and Conflict Under Colonial Rule (الدين والصراع تحت الحكم الاستعمارى).

الواقع العالمى : العولمة والمحلية

جوناثان فريدمان

مقدمة

زاد تعداد هنود أمريكا الشمالية من سبعمائة ألف إلى ١.٤ مليون نسمة فى الفترة من عام ١٩٧٠ إلى ١٩٨٠ بما يشمل نشأة عدد من القبائل الجديدة. وزادت الأموال فى الشبكة العالمية من بورصات الأوراق المالية التى أصبحت تقف من جديد على حافة انهيار ١٩٩٠. والحكومات موجودة لتمنع الكارثة عن طريق الاقتراض المكثف لحل مشكلة ما. وهناك تعبئة عرقية واسعة النطاق فى المعسكر الشرقى تهدد الواجهة المتناغمة للامبراطورية بينما تطرح مشكلات جديدة أكثر تعقيداً. ونفس تصميمات قمصان التى شيرت من أكابولكو أو مايوركا أو هاواي؛ نفس الساعات والحاسبات الآلية على اختلاف أسمائها، والتحول العاطفى لتجارة السياحة بحثًا عن الجذور حتى وإن كانت صوراً زائفة ، والبحث الغربى عن تجربة الغيرية . والتفتت العرقى والثقافى والتوحيد الحداثى ليسا وجهتى نظر متعارضتين عما يحدث فى عالم اليوم، بل تياران من الواقع العالمى . والعالم المركزى الثنائى للهيمنة الشرقية والغربية فى حالة تفتت سياسياً وثقافياً ، ولكن يظل تجانس الرأسمالية سليمًا ومنتظمًا كعهده دائمًا. والتفتت الثقافى والفكرى للعالم يحبط أية محاولة لإيجاد تفسير موحد للوضع الراهن. وقد عرض علينا كل شيء من ما بعد التصنيع ومن الرأسمالية المتأخرة وما بعد الحداثة (كظاهرة ثقافية خالصة تعبر عن تطور المجتمع الرأسمالى الغربي) إلى عرض أكثر تقليدية عن انهيار الحضارة الغربية وزحف النرجسية والاضمحلال الأخلاقى وما إلى ذلك. وهناك معركة شرسة تدور رحاها منذ سنوات بين المثقفين حول الحجج المؤيدة والحجج المعارضة لما بعد الحداثة بينما أدمن منظرو الإمبريالية الإعجاب بكل أنواع الحركات الاجتماعية ، وتحولت اهتمامات النخب من قضايا التطور إلى قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية . وإذا كان مركز فرناند برودل يواصل تحليل الموجات الطويلة ، فهناك اهتمام متزايد بالحضارات القديمة ونشأتها وسقوطها وبالثقافة والهوية . والممارسة المكثفة للهوية هى سمة الحقبة الراهنة . والمواجهة بين سلمان رشدى

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 311-328.

والتشدد تبرز الطبيعة المتقلبة لهذا التفاوض اليائس للفردية ؛ واستهلاك الأدب الحداثى أصبح فجأة فعلاً خطيراً . واللا مركزية العالمية تعادل النهضة الثقافية . ويسير التحرر وحق تقرير المصير والتعصب وتزايد الصراعات الحدودية جنبًا إلى جنب مع تزايد تعددية أجناس منتجات السوق العالمية . ويعد التفاعل بين السوق العالمية والهوية الثقافية وبين العمليتين المحلية والعالمية وبين الاستهلاك والاستراتيجيات الثقافية جزءاً من محاولة لاكتشاف المنطق الكامن وراء هذه الفوضى الواضحة .

التفاوض حول الفردية والرغبات الاستهلاكية

نهدف من هذه المناقشة إلى استكشاف الاستهلاك باعتباره جانبًا من استراتيجيات ثقافية أوسع نطاقًا لتعريف الذات والحفاظ على الذات . واستخدامنا للفظ "ثقافى" يعد موازيًا للفظ "تحديد" كما فى البنية المحددة للرغبة حين يتم التعبير عنها فى استراتيجية محددة للاستهلاك تحدد محيط فراغ هوية محددة - مجموع منتجات يوضع بترتيب يعبر عن ماهيتى . ولابد من الأخذ فى الاعتبار أن الاستخدام المتداول حاليًا لمفهوم الثقافة فى إشارة إلى الخرائط أو النماذج البيانية أو الرموز السميوطيقية يؤدى إلى نتائج تتعارض كليةً مع الأهداف التى نرمى اليها ، لأنها توحى بوجود واقع يشبه النص يقدم وصفة لتنظيم الحياة والفكر الاجتماعيين . فى حين أن الخرائط والنماذج البيانية والرموز السميوطيقية كلها مستخلصات من النواتج الاجتماعية سواء أكانت موضات أزياء أو أنماط من الخطاب . وهى بذلك تعكس النواتج التى تستخلص منها ، ولكنها لا تستطيع أن تفرز هذه النواتج . ولا سبيل لفهم استراتيجيات الاستهلاك فهمًا صحيحًا إلا بفهم الطريقة المحددة لتكوّن الرغبة . وسنفترض مؤقتًا أن الأخيرة هى جانب دينامى لنشأة الشخصية أو الفردية .

وهذا الرأى يوازى بناء بوردو لنماذج الصلة بين الطابع الاجتماعى الثقافى والتطبيق، بين «المبدأ التوليدى الثابت للارتجال المقنن» (Bourdieu, 1977: 78) وبعض استراتيجيات الاستهلاك . ولكن إذا كان بوردو يتمسك بمنظور عقلانى للتطبيق يتحول به فى النهاية إلى تراكم رأس المال الثقافي، أى السلطة، فإننا نفترض أن هذا يعادل النزعة الاقتصادية ويهمل النشأة اللا عقلانية للرغبة. من ثم فالنموذج الڤبلينسكى "للتمييز" قد يحكى الكثير عن دور التباين الثقافى فى تحديد الوضع الاجتماعى ، وهى عملية يتميز بها طابع اجتماعى ثقافى محدد "طبقيًا" فى السوق الثقافية بارتباطه بمجموعة محددة من النواتج والأنشطة ، أو نمط حياة :

> «تتحدد كل حالة على حدة بسماتها الاتصالية فى نسق الحالات الذى هو أيضًا نسق اختلافات ومواقف متباينة ، أى بكل ما تتميز به عن كل ما يختلف عنها وخاصة عن كل ما يتناقض معها ، أى أن الهوية الاجتماعية تتحدد وتتأكد فى الاختلاف» (Bourdieu, 1979: 191)

إلا أن هذا النوع من النماذج لا يفسر الجوانب البارزة من الاستهلاك الرأسمالى القائم على الرغبة فى هويات جديدة واستراتيجيات مصاحبة تجعل أية مجموعة محددة من صور التمييز القائمة على المستهلك عتيقة ومتقادمة بعد فترات وجيزة نسبيًا من الاستقرار (١) . ويقدم تحليل كامبل الدقيق للصلة بين الفردية الحديثة والرومانتيكية والنزعة الاستهلاكية إطارًا أكبر يعد ضروريًا لفهم استراتيجيات الاستهلاك التى تبدى نوعًا من عدم الاستقرار لا يمكن فهمه من المنظور الذى وضعه بوردو:

> «إن جدلية إضفاء الصبغة التقليدية والرومانتيكية هى التعبير الملموس عن جدلية الطبقة والتكاثر الرأسمالى بصفة عامة، وهى تناقض دينامى بين التمييز والثورة، بين الصور الوجهة من الآخر وتلك الذاتية التوجيه وبين التأنق والبوهيمية» (Friedman, 1989: 129)

والأرضية المشتركة فى هذه المواقف من الاستهلاك هى الصلة الصريحة بين تعريف الذات والاستهلاك. وقد يكون الأول فعلاً واعيًا أو مقولة عن العلاقة بين الذات والعالم، أو قد يكون جانبًا مسلمًا به من جوانب الحياة اليومية ، أى أحد جوانب هوية محددة سلفًا . ومن هذا المنطلق يمكن تصور الاستهلاك كأحد جوانب استراتيجية أشمل أو مجموعة من الاستراتيجيات الخاصة بإيجاد الفردية أو الحفاظ عليها. والتطبيقات الأخرى للنشأة الذاتية الثقافية والصورة العرقية والطبقية والدينية والأجساد المغطاة تنتج أشياء محددة وتستهلكها، وتبنى فراغات الحياة . وهناك صيغ نظام أعلى لتوجيه الاستهلاك إلى غايات محددة. أما الأخير فهو وسيلة للتعريف .

الكفاح فى سبيل الصدق

كل حركة اجتماعية وثقافية هى مستهلك أو عليها على الأقل أن تعرّف نفسها فى علاقتها بعالم السلع بأنها لا مستهلك . والاستهلاك داخل نطاق النسق العالمى هو دائمًا استهلاك للهوية يوجهه تفاوض بين تعريف الذات وطابور من الإمكانات تتيحه السوق الرأسمالية. والمثل القديم الذى يقول "أنت ما تأكل" والذى كان وصفًا لرؤية بيئية مبتذلة للإنسانية يصدق بكل دقة حين يتم فهمه كفعل اجتماعى بحت. فالأكل فعل يتعلق بتعريف الذات ككل أشكال الاستهلاك. فإذا نحينا البروتينات والسعرات الحرارية جانبًا، نجد أن الاستهلاك وهو النصف الليبدى من التكاثر الاجتماعى يعد جزءًا مهمًا من التعريف التفاضلى للفئات الاجتماعية والأفراد . وفعل التعريف ودخول الشخص طرفًا فى مشروع أعلى يعد بصورة من الصور فعلاً ذا مصداقية وجودية خالصة ،

ولكن بقدر ما يشير ضمناً إلى استهلاك للرموز الذاتية التعريف التى لا تنشأ ذاتيًا بل يتم الحصول عليها من السوق، تتداعى المصداقية بتشييئها واحتمال نزعها من سياقها .(٢) وهكذا فإذا كانت المشاركة تضفى شرعية فإن استهلاكها ينزع الشرعية. والفعل الصادق الوحيد فى نسق كهذا هو فعل يشمل ما هو صادق وإضفاء الطابع السلعى عليه .

"الغندور"

تقوم جماعة "الغندور" Les sapeurs بجمهورية الكونغو الشعبية والفئات المماثلة الأخرى بضم أفرادهم من الشرائح الدنيا من العاملين المؤقتين إن لم يكن من الطبقة العمالية الهامشية ممن يعيشون فى برازافيل ومدينة بوان نوار وهى المدينة الكبرى الثانية. والجماعة العرقية السائدة هى جماعة الباكونجو، وهى جماعة لها مكانتها من حيث إن هذه الفئة الحاكمة السابقة من أهل الجنوب والتى كانت تعرّف نفسها بأنها الأكثر تحضرًا ، أى الغربية، فى الكونغو تمت إزاحتها سياسيًا على يد جماعة مبوتشى الشمالية. وتمثل الجماعة الأخيرة منطقه لم تخضع للحكم الفرنسى المباشر ولم تعرف غلبة الطابع التجارى والنشاط التبشيرى المكثف كالجنوب. لذا فالباكونجو يعتبرونهم متخلفين بل همجيين ولو على مستوى معين من الخطاب لأن الصلات بين الشمال والجنوب أكثر تعقيداً من ذلك. وتتقدم "جماعة الغندور" من خلال نسق من المراحل العمرية يبدأ فى برازافيل بالحصول على الملابس الأوربية المستوردة التى تأخذهم إلى باريس حيث يجمعون الملابس ذات الماركات الشهيرة من فرنسا وإيطاليا بأية وسيلة ممكنة وبأغلى الأسعار. ويعودون إلى برازافيل - باريس الكونغو ومركز الهامش والمدينة الوحيدة التى لم تعطها الحكومة الوطنية الثورية اسماً أفريقيًا - لأداء رقصة "المخالب" *la dance des griffes* بشارات ماركات الثياب التى تمت حياكتها فى طية صدر سترة ويتم استعراضها كجزء من طقوس استعراض المكانة .

وينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار فى هذا المقام أن أنشطة كهذه تعد شكلاً متطرفًا لاستراتيجية ثقافية أشمل. ففى برازافيل نوعان من الكوكاكولا، أحدهما ينتج محليًا بترخيص ويتم استهلاكه فى زجاجات، والآخر أغلى ثمنًا ويتم استيراده فى علب من هولنده. واستهلاك الكوكاكولا فى برازافيل له أهمية محلية . فلكى يثبت الشخص أنه ذو حيثية ويستعرض مكانته فعليه أن يضع العلبة المستوردة أسفل الزجاج الأمامى لسيارته. والتمييز ليس مجرد استعراض، بل "الشحنة" التى ترد من الخارج هى التى تمثل مصدرًا للرفاهية والخصوبة ودليلاً على السلطة ؛ لذا فمن المنظور التصنيفى الغربى قد يكون هو النوع الأمثل من التصنيف الڤبلينسكى كما ورد "تمييز" *la Distiction* بوردو ، إلا أنها أكثر من ذلك بكثير فى الحقيقة . ويمكن للكونغولى أن

يحدد المكانة الاجتماعية لشخص وسط الزحام من مظهره الخارجي . ولا سبيل لفهم سبب شكوى أستاذة فيزياء أوربية من أنها نالت مكانتها لا من وضعها الأكاديمى ، بل من استثمارها لكل مدخراتها فى شراء أسطول من سيارات الأجرة إلا بإلقاء نظرة متفحصة على العلاقة بين البنى المحلية للرغبة والهوية والسياقين السياسى والاقتصادى .

إن جماعة "الغندور" la sape تعد على مستوى من المستويات تعبيراً عن النزعة الاستهلاكية الحديثة. واللفظ الفرنسى مشتق من الفعل se saper ومعناه فن التأنق بما يشير ضمناً إلى الشخص التافه فى المجتمعات الغربية أو "الغندور" الذى يوجه الآخر سلوكه (Campbell, 1987; Friedman, 1989). و"الغندور" بصورته الكونغولية يعد مؤسسة أو "جمعية للمتأنقين". وليس هذا حكمًا ساخرًا على النزعة الاستهلاكية المفرطة ولا استهزاء بمثل الطبقة المتوسطة. فإذا كان المتأنق هو من يوجه الآخر سلوكه، فإن تطبيقه لتعريف الذات هو مسألة تتعلق باستغلال المظهر. وإذا كانت النرجسية التى لها دخل فى ذلك هى تقيد المتأنق "بنظرات الآخر المحدقة" له، فإن هذا العالم الكامل من النشاط كان يحدث ويحدث من جديد اليوم فى عالم أوسع نطاقًا يختلف المظهر والحالة فيه تمامًا عن شخص لآخر، أى حين يكون هناك على الأقل "سبب حقيقي" تحت السطح. والحال ليس كذلك بالنسبة للكونغولي؛ فالمظهر والحالة عنده متطابقان – فأنت ما تلبس. لا لأن "الملابس تصنع الرجل"، بل لأنها هى التعبير الفورى عن درجة قوة الحياة عند الشخص، وقوة الحياة فى كل مكان وهى دائمًا خارجية. واستهلاك الملابس مشمول فى استراتيجية عالمية تربطه بقوة تمده بالثروة والصحة والسلطة السياسية. ويركز الطب الكونغولى تركيزًا شديدًا على مناهج الحفاظ على تدفقات القوة الكونية على الجسد أو زيادتها بغرض الحفاظ على الصحة الجيدة وحماية الشخص من أعمال السحر. أما أنوا ع الطب الغربى فليست رموزًا لله بل جوانب منه كأية جواهر قوية أخري. كما أن الملبس ليس رمزًا للمكانة الاجتماعية، بل مظهر واقعى لهذه المكانة .

واستراتيجية التعريف الذات فى ظاهرة "الغندور" ليست عبثية من جانب المشاركين فيها ولا هى ابتعاد عن السلعة فى حد ذاتها، لأن السلعة ليست "فى حد ذاتها" فى هذا النوع من الاستراتيجيات. والاستهلاك كفاح حياة وموت للبقاء الاجتماعى والنفسي، وهو يستهلك المرء تمامًا. وإذا كان هناك يأس متأصل فى قاع هذا النشاط فربما كان يرجع لحالة اللا كائن النرجسى الناتج عن أزمة اجتماعية تتعلق بالتكون الذاتى .

ماذا أفعل لكى أذهب إلى فرنسا ؟

كيف أصل إليها ؟

ففرنسا بلد السعد .

كيف أصل إليها ؟

ربما أذهب إليها إذا شاء الله

فهل سأصل إليها ؟

أذهب إليها فى هدوء ،

ولكن كيف أصل إليها ؟

(من "كوا كولا" لميسامو، ترجمة جندولو Gandoulou, 1984: 195)

ولما كانت "المغامرة" l'aventure أى النقلة الكبرى إلى باريس والتى تنقل "الغندور" إلى الفئة العليا أى فئة "الباريسيين" تمثل سعياً إلى الرفاهية بمعناها الأشمل أو أية عقيدة ألفية هدفها التغلب على نقص فى الحاضر باستيراد قوة الحياة من الخارج، فقد تكون تعبيراً عن أمنية ألفية كما تشير القصيدة. إلا أن هذا الحلم سرعان ما يبدده واقع باريس بالنسبة للكونغولي. ففى معايشته للفساد السياسى وسعيه للحصول على ما يسد رمقه يوجه أى مبلغ من المال يقع فى يده إلى شراء الماركات الشهيرة من الملابس من قمصان وجوارب وسراويل وبزات وأحذية. وإذا كان الاستهلاك فى نظرنا هو بناء فراغات حياتية لأنفسنا، فهو بالنسبة "للغندور" يمثل تحقيق مكانة بدون نمط الحياة الذى تهدف هذه الأزياء إلى استعراضه. لذا فإن الإشباع الذى يتحقق لا يكمن فى تجربة نمط الحياة، بل فى تحقيق الذات فى نظر الآخرين، أى مظهر "علية القوم" والنخب ذات المكانة. واستراتيجية الاكتساب هذه ليست مجرد استغلال عقلانى للمظهر .

«أصبحنا كالمدمنين الذين لا يستطيعون الإقلاع عن كل ذلك» (Gandoulou, 1984: 61)

ويتمثل تنظيم ظاهرة "الغندور" فى سعى المهاجرين أو "الباريسيين" إلى جمع ما يعرف باسم la gamme أى مجموعة الأزياء الشهيرة اللازمة "للنزول" إلى برازافيل حيث ينبغى أداء رقصة المخالب لاستعراض شارات الماركات الشهيرة التى تم الحصول عليها. وهو ما يتحقق بحياكة هذه الشارات فى ياقة السترة بحيث يمكن للآخرين رؤيتها. ويلاحظ أن لفظ la gamme معناه "المقياس"، مما يدل على الطبيعة التصنيفية لاستهلاك المكانة. وهذه الاستراتيجية العالمية لها آثارها الفورية على إنتاج مكانة واضحة .

«حين يتحدث "المغامر" عن "الفلاح" فهو يشير إلى البرازافيلى الذى لا يتبع النسق القيمى للمغامرين المتأنقين» (Gandoulou, 1984: 152)

وظاهرة "الغندور" ليست بدعة كونغولية تتناقض مع نسيج ذلك المجتمع . بل هى مجرد مبالغة فى استراتيجية تحقيق المكانة، ولكنها مبالغة تنفى منطقها الداخلى . وبذلك فهى معادلة للنجاح وتهديد ماثل لهيكل القوة الحقيقى . وتنتج استراتيجيات الاستهلاك الفعلية كما سبقت الإشارة عن نمط من الهوية يختلف كثيراً عن النمط الموجود فى الغرب الحديث فى حين أن المعانى الضمنية السياسية لها نظير تاريخى واضح فى التاريخ الأوربى .

«إن الناس على اختلاف درجاتهم لفى حيرة؛ فالفئات الدنيا تضغط بشدة على كعوب الفئات العليا، وإن لم تتم الاستعانة بعلاج ما فإن السيد مهدد بأن يتحول إلى خادمه الإنسان المهذب» (Hanway, 1756: 282-3)

ولكن إذا جاءت محصلة هذه المواجهة فى صالح المستهلكين الجدد والتحول الديمقراطى للاستهلاك فإن نفس النشاط فى الكونغو يشكل تهديداً هيكليًا آخر لأنه ليس هناك تحول ديمقراطى يبدو فى الأفق . بل على العكس ؛ فتأنق البروليتاريا الهامشية ليس محاكاة مبتذلة للحقيقة ، بل استهلاك لأعلى نظم المكانة يوجه ضربته إلى قلب مكانة النخبة من قاع المجتمع .

وقد شكلت ثورة المستهلك الأوربى تهديداً كبيراً لنسق المكانة الطبقية الذى كان يستعصى على المحاكاة فيما مضي، ولكنها تمخضت عن نسق كبير من التدرج يعد فيه "الأصليون" أو "المتأنقون" بمثابة المركز بالنسبة لملابس الوضع الاجتماعي. ومن ناحية أخرى تعد ظاهرة "الغندور" اعتداء باهظ الثمن على نسق المكانة فى المجتمع وليس اعتداء على رمزيته وحدها. وكان التأنق الأوربى شأنًا فرديًا أو استغلالاً عمليًا لرموز المكانة وقواعد الإتيكيت. وكانت استراتيجية المتأنق هى التسلق فى هدوء إلى المراتب الأعلي. وتعد ظاهرة "الغندور" بترتيبها المكانى العمرى المنتظم وخطابها الصريح الخاص بالمكانة هدمًا للتصنيف الثقافى لنسق سياسي. ومن المنطقى أنها ليست وليدة التمرد الغربى على الموضة بل حداثة مفرطة تخص العالم الثالث لا تعد الموضة فيه مجرد تعبير عن الهوية الاجتماعية بل عنصر أساسى فى تكوينها .

والنوع الخاص من الاستهلاك الذى وصفناه هنا لا يمكن فصله كمجال مستقل للنشاط منفصل عن الاستراتيجيات الأشمل التى تميز المجتمع الكونغولى الحديث كظاهرة دولية. وظاهرة "الغندور" ليس عاطلاً ، لأنه من الناحية البنيوية صادق، أى أن هويته أحادية. والمظهر الخارجى الذى يتخذه ليس مجرد محاولة لخداع الناس بالظهور

كشىء مختلف عنهم . بل هو جوهره. وهذه هى الخاصية التى تجعله شيئًا غريبًا بالنسبة لأهل الغرب الذين يعتبرون هذه النرجسية الواضحة ضربًا من العبثية حتى فى يأسها. ولكن النقطة المهمة هى أن النرجسى الذى تشارك هويته فى كونيات من قوى الحياة أوسع نطاقًا هو شخص غريب الأطوار فى ملابسه وليس مخادعًا (٣) .

وإذا كانت ظاهرة "الغندور" تعد تعبيرًا محددًا عن تطبيق أعم للاستهلاك فالاستهلاك بدوره يعد تعبيرًا عن تطبيق لتمييز الذات والتمسك بالذات ويحدد طبيعة القوة والسلامة والمرض. وبالإضافة إلى الكنائس السبع الرسمية تضم برازافيل خمسًا وتسعين طائفة وظائفها الأساسية علاجية. وحتى الكنائس تدخل طرفًا فيما يعرف باسم "الطب التقليدي". وليس هناك نقص فى المرضي. وكثيرًا ما يرتدى ممارسوه المعطف الأبيض الذى يميز أطباء الغرب ويتباهون بالمعدات الغربية بل بالأدوية الغربية أيضًا إن توفرت. وليس هذا مجرد سعى لتحقيق المكانة ولا اعترافًا بتفوق مفترض (بالمعنى العلمى) للتقنية الغربية، بل انتماء حقيقى للأنماط الأعلى والأكبر نفوذًا. ويبدو أن الطوائف الدينية قد ازدادت بدرجة كبيرة فى السبعينيات بعد أن اضمحلت مع موجة الحداثة فى الستينيات. وهناك ما يدل على أن نسبة كبيرة من السكان ليست "على ما يرام" وتحتاج إلى مصدر قوة الحياة وإلى الحماية من أعمال السحر، وهو ما يمكن أن توفره الفئات الطائفية .

وحتى مشروعات الأعمال تستعين بمثل هذه المصادر "السحرية":

«أحد الناس يعمل عملاً سحريًا ضدى حتى يستولى على زبائنى ، فاضطر أنا أيضًا لعمل نفس الشيء ضده، وهذه كلها أشياء مألوفة» – مراكبى .

«لكى يحقق المرء نجاحًا هنا فلابد من أن يبحث عن وسيط لجذب الزبائن. فإتقان العمل لا يكفى» – ترزى .

«أنا أعمل الأعمال السحرية لحماية نفسى وحماية أعمالى. ولا أعمل الأعمال السحرية ضد عمى» (حيث تتهمه عائلته بممارسة السحر) – صاحب حانة (كلها وردت فى Devauges, (1977: 150

وهناك مركز مشترك لكل هذه الممارسات المختلفة. فهناك تخصيص للحداثة من خلال مجموعة من الممارسات التقليدية التى تغيرت نتيجة لدمج الكونغو فى النطاق الفرنسى من الاقتصاد العالمي. وهناك فى كل ذلك مركز غير متغير يعتمد تحقيق الذات فيه على مدى القدرة على الوصول إلى قوة الحياة المستمدة من الآلهة والأسلاف (وهم آلهة أيضًا) ومن أوربا. وإذا ضعف تدفق القوة حدث التفتت وكثرت الأعمال السحرية والنزاعات وبلغت الطائفية إلى معدلات وبائية فى محاولة يائسة للبقاء .

الآينو (٤) :

الآينو هم أقلية عرقية معروفة فى اليابان يدرجها علماء الإنسان ضمن الفئة التى تعيش على الصيد والالتقاط ويسكنون الجزيرة التى تقع إلى الشمال من هوكايدو. وفى مناقشة وضعهم الراهن ، يجرى الزعم بأن ثقافة الآينو قد اختفت فى معظمها ولم يعد لهم وجود إلا كأقلية ضعيفة الثقافة وهامشية اقتصادياً وسياسياً . إلا أن الدراسات التاريخية الحديثة تشير إلى أن الآينو كانوا مجتمعًا طبقيًا ذا اقتصاد مختلط وأن وضعهم الراهن، بما فى ذلك صورتهم كقوم يعيشون على الصيد والالتقاط ، ناجم عن الدمج الطويل والأليم لهوكايدو فى دولة الميجى . وليست للآينو مكانة عرقية فى نظر اليابانيين، فهم لا يرون لمثل هذه المكانة وجوداً أصلاً . وسكان الأراضى اليابانية (نيهون ين) كلهم أفرع من شعب الواجين، بعضها أكثر تطوراً من غيره. أما الآينو فهم قوم منبوذون كغيرهم من الجماعات المحرومة ولهم تعريف اجتماعى ولكن ليس لهم تعريف ثقافي. ولا سبيل لتغير وضعهم فى الإيديولوجيا اليابانية الرسمية إلا باندماجهم بدرجة أكبر فى الاقتصاد والمجتمع الكبير. أى أن عليهم أن يدخلوا الحداثة بالتعريف اليابانى ، وهو ما يسعى إليه الكثيرون من شعب الآينو ممن ينكرون هويتهم ويحاولون أن يكونوا يابانيين ، وهو ما يعنى ضمناً يابانيين مستهلكين بالطبع. ولم تنجح هذه الاستراتيجية بصورة عامة ، نظراً للتفرقة التى تمارس ضد الآينو. وإذا كان الآينو متساوين رسمياً مع الواجين ومع كل اليابانيين، فإنهم لايزالون منبوذين، أى أن وضعهم الاجتماعى ومكانتهم اليابانية غير الأصيلة لهما تأثير كبير كأية سمة نمطية عرقية . ويعتمد ستون فى المائة من شعب الآينو على المعونة الاجتماعية بصورة أو بأخرى . فبعد استيلاء اليابانيين على أراضيهم غالبًا ما يعملون لحساب غيرهم بالزراعة والصناعات المرتبطة بها وبالسياحة والقطاعات الخدمية . وتبلغ نسبة البطالة بينهم ١٥.٢ بالمائة .

وفى السبعينيات نشأت حركة ثقافية بين الآينو وكان هدفها كسب الاعتراف بهم كجماعة عرقية مستقلة . وليست لهم رغبة فى الاستقلال السياسى ، بل فى تقبلهم على قدم المساواة مع الأغلبية . وقد يبدو ذلك أمراً بسيطًا فى نظر الغرب، إلا أنه يمثل مشكلة خطيرة لدولة يتهدد شرعيتها وجود تعددية عرقية . واستراتيجية الآينو عرقية تمامًا. وقد أقاموا مدارس لتلقين اللغة والتقاليد لمن فقدوها ولأطفالهم بالطبع . ولكنهم تمادوا إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أقاموا مبانى قروية تقليدية فى عدة مناطق بهدف معلن هو إنتاج السلع اليدوية التقليدية واستقبال السواح وعرض نمط حياتهم التقليدى عليهم. ومع أن الآينو يعيشون حاليًا فى بيوت يابانية فقد شيدوا بيوتًا على الطراز التقليدى لشعب الآينو تمارس فيها الأنشطة القروية المهمة كتدريس

التاريخ واللغة والرقص التقليدى والنسيج ونحت الخشب أسبوعياً. كما تمارس فيها أنشطة دينية عديدة ويتم الإعلان عنها بغرض جذب السائحين والتغطية الصحفية . وتتم دعوة السائحين لشراء منتجات الآينو ولمشاهدة الطريقة التى تصنع بها ولتعلمها بل تجربة صنعها بأنفسهم. كما يستطيعون الاستماع إلى أساطير الآينو وطقوسهم وتاريخهم وتنوق طعامهم واستضافتهم فى ديارهم خاصة حين تكون بيوت الضيافة كاملة العدد .

وقد أصبح الإنتاج والعرض عملية محورية فى إعادة البناء الواعية لهوية الآينو . فهى تؤكد المضمون المتميز لعرق الآينو فى نظر السائحين اليابانيين فى سياق يتم تفسير هذا التميز فيه رسمياً بأنه مجرد تنوع فى الثقافة اليابانية وليس هوية مستقلة. ويعد تقديم فردية الآينو أداة سياسية فى تكوين هذه الفردية .

«رأيى الشخصى هو أن شعب الآينو أصبح يدرك أنه لكى يكون الآينو إنسانًا حقيقيًا فلا ينبغى له أن يخفى أصوله. بل عليه أن يعلنها، وهو ما يفعله شعب الآينو حاليًا . فهم فى لهفة على معرفة تاريخهم القديم وقيمهم وكل ما يتعلق بهم. ومنذ سنوات عديدة وهم فى حالة جوع ذهنى ، وليس هناك ما يوقف حماسهم الآن» (لقاء شخصى مع زعيم الآينو فى سيوبرج ، ١٩٩٠)

وقد يؤدى عرض تلك الهوية فى السوق إلى تجريدها من مصداقيتها ، ولكن هنا أيضاً كما فى حالة الكونغوليين المقابلة نجد أن إضفاء الطابع السلعى يدخل ضمن مشروع أكبر لإثبات الأصالة .

«كل آينو هو إنسان "كيبورى" . ونحن نقوم بالنحت لأننا لا نستطيع أن نتوقف. فهو فى دمنا. وإذا كنا نحقق أرباحًا فلا نظن أن فى ذلك ما يشين» (لقاء شخصى فى نيبوتانى ١٩٨٨، من سيوبرج، ١٩٩٠)

ويمكن النظر إلى المشروع السياحى للآينو برمته من هذا المنظور ، أى كمظهر لعملية أساسية أكبر لإثبات الهوية الثقافية فى شكل سلعة ؛ وهى هوية يجب عرضها على الآخرين لكى يكون لها وجود حقيقي. فهم يثبتون تميزهم بتعريف أنفسهم لليابانيين الذين يمثلون الآخر المهم بالنسبة لهم .

«إننا نقيم مهرجانات لأطعمة الآينو حتى يتنوق الناس طعامنا. فإن لنا أطعمتنا الخاصة بنا كما تعرف. فيتم طهى الطعام بالطريقة التقليدية ويتم استخدام أدوات الطهى التقليدية فى طهيه. ولكى نتمكن من تناول طعامنا التقليدى لا نستطيع أن نستخدم أراضينا فى زراعة المحاصيل المستوردة وحدها. فيجب أن تخصص لنا مساحات نزرع فيها حبوبنا... ومهرجانات الأطعمة التى نقيمها لها شعبية كبيرة ويتوافد علينا الناس من كل أنحاء اليابان للزيارة وتناول الطعام. ويقولون إن طعامنا لذيذ وسيوصون أصدقاءهم بالحضور لتنوقه.

والحقيقة أن لنا مطاعم فى العديد من مدن اليابان» (لقاء شخصى مع زعيم الآينو فى سيوبرج، ١٩٩٠)

ومهرجانات الأطعمة والطقوس التى تمارس على الملأ ودورات تعليم الصناعات اليدوية وبيع منتجات الآينو فى قرى مخصصة للسائحين ترسم صورة عامة لشعب الآينو، كما تساعد على إحياء ثقافة تقليدية أو ربما على خلقها. ولا سبيل لفصل المطالبة بأرض لزراعة محاصيل الآينو وإحياء العديد من الطقوس وغيرها من الأنشطة وبعث تاريخ الآينو ولغتهم عن الاستراتيجية القائمة على السياحة.

«وتؤدى القرى السياحية دور مراكز بحثية لتدارس التنوع الثقافى والتقليدى لنمط حياة شعب الآينو. والمقصود هو أن تعمل القرى كمراكز للمعلومات تضم إمكانات تقديم محاضرات عن مختلف الأنشطة التقليدية» (لقاء شخصى مع زعيم الآينو فى سيوبرج، ١٩٩٠)

ولا يقل الآينو عن متأنقى الكونغو من حيث المغالاة فى الاستراتيجية وإن تعارضت المضامين بينهما . وكما يساورنا الشك فى النزعة الاستهلاكية المفرطة عند متأنقى الكونغو ، فإن تركيز الآينو على السوق السياحية يعد نوعًا من الانتحار الثقافى . وهذا ليس مجرد موقف فكرى غربى .

فحركة هاواى الثقافية مثلاً تعادى السياحة عداءً عنيداً ، وكفاحها لإحياء نمط الحياة التقليدية جزء من كفاح فى سبيل استقلال يساعد على إدراك الثقافة المحلية فى الواقع . وهى حركة بدأت فى السبعينيات كمحاولة لإحياء الهوية الثقافية واسترداد الحقوق فى الأرض بما يمكنهم من ممارسة تلك الثقافة بعد ما يقرب من قرن من التمزق الاجتماعى والإبادة الثقافية الناجمين عن الدمج القسرى للجزر تحت الهيمنة الأمريكية التوسعية . وفى أعقاب زوال استقلالية الملكية الهاوائية وقع انقلاب سلم الجزر لطبقة المبشرين المستوطنين الأمريكيين فى عام ١٨٩٢ . ونتيجة للاستيراد المكثف لعمال المستوطنات الأجانب من آسيا، تحول سكان هاواى إلى أقلية فى بلادهم. وتم حظر ثقافتهم ولغتهم وتم وصمهما . وبتحول معظم سكان هاواى فى أواسط القرن العشرين إلى "نصف هاوائيين" ، فقد اختاروا لأنفسهم وصف نصف صينيين ونصف فيلبينيين ونصف بيض . وبأمركة هاواى اختفت الهوية الثقافية المحلية أو كادت حتى أواخر الستينيات حيث أدى انحسار الهيمنة الأمريكية والغربية فى العالم كما أشرنا فى مواضع أخرى إلى تداعى الهوية الحداثية بصورة عامة . ويتضح تفتت النظام العالمى على مستوى من المستويات فى صحوة الهويات الثقافية المحلية والإثنيات والنزعات القومية الفرعية . وتعد حركة هاواى جزءًا من هذه العملية . ولما كانت صناعة السياحة هى القوة السائدة المطلقة فى هاواى فى أعقاب زوال الاقتصاد الاستيطانى

وهى صناعة لا تعبر عن الاستراتيجيات الهاوائية ، بل إنها فعلت فى سبيل إزاحتها ما هو أكثر من أى اقتصاد استعمارى سابق ، فإن الحركة تتميز بمعارضتها الشديدة لتلك الصناعة .

والهاوائيون المعاصرون لا يشعرون بحاجة إلى الترويج لثقافتهم المحلية. فقد تم الترويج لها بالفعل ولاتزال تصور فى إعلام تحكمه صناعة ضخمة تخصصت فى صنع الصور وإضفاء الطابع السلعى على كل نواحى التراث الهاوائى . والهاوائيون على وعى شديد بما قد ينجم عن إضفاء الطابع السلعى من تجريد التراث من أصالته . وتكوين الهوية الهاوائية يستبعد السياحة وتشيئ الطابع الهاوائى الذى يعنيه التسويق السياحى ضمناً. والتعاطف الفكرى الغربى يتفق مع التوجهات الهاوائية . والهاوائيون لا يريدون أن يتم استهلاكهم ككائنات غريبة مستأنسة ، وقد أنتج الغرب كماً هائلاً من الكتابات النقدية عما يعرف بثقافة المستهلك . ويبدو أننا والهاوائيين نشترك فى ازدراء المنتَج التجارى . ولكن الهاوائيين ونحن نواجه مثل هذه المنتجات كمظاهر خارجية . ويتحكم الآينو فى إنتاج ثقافتهم من أجل الآخرين . ولا يهدفون إلى بيع السلع ، بل إلى عرض هويتهم كما يتصورونها بغرض كسب اعتراف العالم الأكبر بها. فهم يرون منتجاتهم امتداداً لهم هم أنفسهم .

تحولات الواقع العالمى والعملية العالمية

إن الكونغوليين يستهلكون الحداثة فى دعم قوتهم؛ وينتج الآينو السلع التقليدية بغرض خلق أنفسهم. وينتحل الكونغوليون الغيرية بينما ينتج الآخرون الفردية من أجل الآخرين. والهاوائيون ينتجون الفردية لأنفسهم. أى أن متأنقى الكونغو يكافحون فى قاع تدرج هرمى من رفاهية طبقية يتم تعريفها بأنها قوة حياة مستوردة كفاحًا يائسًا لانتحال صفة هذه القوة من خلال تراكم ما يبدو لنا كدلائل على المكانة ولكنه جوهر الحياة بالنسبة لهم. والفعل se jaunir (الاصفرار) غالباً ما يطلق على متأنقى الكونغو فى إشارة إلى استخدامهم لصبغة لتفتيح البشرة وتغيير الحالة والمكانة أيضاً. والهوية عند الكونغولى خارج الجسد وخارج المجتمع. وإدراك المرء لذاته هو أن يتحول إلى "ذى شأن" ، وهو ما يتمثل فى أعلى صوره فى أفضل ما فى الغرب وفى أحدث صيحات أزيائه وأصعب ما يمكن الحصول عليه منه. فالحصول على سيارة ڤولڤو أو ساب فى هذا النطاق الذى يحتكره الفرنك الفرنسى يمثل انقلاباً حقيقياً فى الحالة والمكانة . فممارسة الهوية هنا هى تكديس الغيرية .

أما الآينو فعلى خلاف الكونغوليين، ليست لهم استقلالية، بل هم أقلية مقهورة تلقى إثنيتها إنكاراً رسمياً ويوصفون بأنهم ذرية دنيئة لأحد شعوب واجين الأصلية

التى تطورت إلى أمة حديثة عظيمة . فإذا عزم بعض الباكونجو على التحول إلى باريسيين ، فإن نظراءهم من الآينو يكافحون لكى يحققوا ذاتهم . وإذا كان "الغندور" الكونغولى يهدف إلى أن يصبح "حديثًا" فى نظر قومه فإن حركة الآينو تهدف إلى أن تصبح آينو فى نظر اليابانيين. والتناقض هنا هو تناقض ذو تحول سيمترى مضاد : استهلاك الحداثة فى مقابل إنتاج التراث أو تمركز حول الآخر يقابله تمحور حول الذات أو حج إلى باريس يقابله كفاح فى سبيل الحق فى الأرض. ونرى أن التناقض فى استراتيجيات الهوية ليس مجرد مسألة اختلاف ثقافى ، بل مسألة موقف عالمى . وقد نتذكر بوردو فى هذا المقام فى إشارة إلى مختلف حالات الوجود وكيفية إفرازها لمختلف بنى الطابع الاجتماعى الثقافى . والسمات المميزة لهذه الاستراتيجيات المختلفة مزودة بالتميز الثقافى بالطبع ، ولكن يمكن القول إن الاستراتيجيات نفسها يمكن تفسيرها بصور التعبير المحلية - العالمية التى تنشأ فيها. وليس معنى ذلك أن الاستراتيجيات الثقافية المحلية ليست ضرورية ، بل إن فهم الاستراتيجيات نفسها يتطلب تفسير نشأتها التاريخية . والمجتمع الكونغولى قد اندمج تمامًا كنظام تدرجى هرمى يقوم على احتكار سلع المكانة المستوردة فى نظام استعمارى يتفق تمامًا مع النظام الأول بينما يتحول إلى المصدر الأول للثروة والرفاهية المحليتين . ويلاحظ هنا أن المجتمع الكونغولى قد طرأت عليه تحولات جذرية من خلال الاتصال والاستعمار، فى حين أن المنتج الناجم عن ذلك يشتمل على جوانب جوهرية من العشائرية والفردية اللتين تمثلان استمرارًا للماضى وتفرزان استراتيجيات تعبر عن تنظيم "لا حديث" للوجود. وقد تعرض الآينو للهزيمة وصودرت أراضيهم نتيجة لتوحيد النظم السياسية المفتتة لأهالى هذه الجزيرة . وتلاشى استقلالهم السياسى بدمجهم كطائفة دنيا موصومة فى الدولة القومية الجديدة . والهاوائيون أيضًا مهزومون ثقافيًا واجتماعيًا وديمغرافيًا تحت وطأة التوسعية استعمارية البريطانية والأمريكية . ولا مجال لمقارنة هذه المسألة بنظيرتها عند الآينو فى هذا الصدد ، إلا أن النتائج هى أن الهاوائيين قد تحولوا إلى أقلية مقهورة على أرضها التى ضاعت كما ضاع تراثها ولغتها. والثقافة "التقليدية" عند كل من الآينو والهاوائيين فى مقابل الكونغوليين هى شىء خارجى أو ماضٍ ضاع ولابد من استرداده. وكلاهما مدمج فى مجتمع حديث أكبر ليس مجتمعهم . وهذا التمزق الجوهرى لم يحدث فى الكونغو .

إذن يمكن القول إن الاختلافات بين الاستراتيجيات المذكورة لا يمكن تفسيرها بمجرد الإشارة إلى النماذج التحليلية الثقافية المختلفة كما يرى سالينز Sahlins. بل على العكس؛ فتأمل المادة التاريخية يوحى بأن التحولات الجذرية قد حدثت بالفعل . ويشير التراث المكتوب المبكر عن هاواى فى أوائل الاتصال معها إلى أن استهلاك

السلع الغربية من جانب الطبقة العليا كان تسلية تستهلك كل شيء . وقبل ١٨٢٠ دخل التجار الأمريكيون طرفًا فى التجارة مع الصين:

«هبطوا على الجزر كأسراب النحل وجاءوا معهم بكل شيء من دبابيس ومقصات وملابس وأدوات مطبخ وعربات وموائد بلياردو وسفن، وفعلوا كل ما بوسعهم لإثارة إعجاب زعماء هاواي. ولم يتوان الزعماء عن الشراء، وحين لم يتوفر لديهم خشب الصندل لدفعه مقابل السلع، كانوا يقدمون وعوداً » (Kuykendall, 1968: 89)

وكانت قوائم السلع المستوردة تشمل الثياب الفاخرة والحرائر الصينية والكشمير والثياب النسائية، وكان هناك تصعيد فى الأنواع و"النوعية".

«كل من يأتى يحضر معه سلعًا أفضل من سابقتها فتباع إذا لم يتم بيع السلع العادية» (Bullard, 1821-3)

وفى حين كانت هذه السلع حكرًا على الزعماء فيما يبدو كنوع من التنافس على المكانة كانت بعض السلع الغربية والصينية تجد طريقها إلى الفئات الدنيا (Morgan, 1948: 68) . وكان التكالب على تكديس السلع الغربية والصينية يذكّر بما كان يحدث بوسط أفريقيا. حتى اتخاذ الأسماء الأوربية والانتماء إلى ما كان يعد مصدر القوة أو تجسيداً لقوى الطبيعة كان قاسمًا مشتركًا بين الحالتين. وهكذا فإن وصف رجال البلاط الهاوائى فى الفترة من ١٨١٧ إلى ١٨١٩ يصدق على بقاع عديدة أخرى من العالم .

«كان الجنود حول بيت الملك يحملون السيوف والبنادق والحراب. وكان بعضهم يرتدى قمصانًا بيضاء وبعضهم الآخر صديريات فى حين كان بعضهم الثالث عراة» (Morgan, 1948: 68)

وتمثل هاواى فى أوائل الاتصال معها نموذجًا لتراكم الهوية الغربية من خلال أفعال الاستهلاك لكل من السلع والأسماء. فكان الزعماء يسعون إلى الاقتراب قدر الإمكان من قوى الطبيعة المتجسدة فى السلع المستوردة، وهو ما كان يعد فى الوقت نفسه تكديسًا للمكانة (بلغتنا). إلا أن تفكك الدولة الهاوائية وتهميش الهاوائيين فى المناخ الاستعمارى ينتج نوعًا من التمزق سبقت الإشارة إليه وتبرز فيه هوية مستقلة فى ظل الفقر .

«تعيش الأسرة على مستوى الفقر ... ومقارنة بهذه الموازنة القياسية فالهاوائى ينفق الكثير على الطعام خاصة إذا أضفنا مدفوعاته على ديون الطعام السابقة وينفق القليل على البناء، ولحسن الطالع أنه ليس عليه أن يدفع إيجاراً. فالخيمة وسط أكوام القمامة تشبه كوخًا ليس جميلا ولا صحيًا . والملابس المأخوذة من أكوام القمامة قد لا تكون من نوعية جيدة ولكنها مجانية وتمكن صاحبها من ارتداء الزى المتعارف عليه» (Beaglehole, 1939: 31)

نشأ بين الهاوائيين الذين كانوا فى أوائل القرن العشرين أقلية فى مجتمع متعدد الأعراق إحساس بثقافتهم التى تتميز بالكرم وتبادل الولائم والمساواة والأسرة الممتدة مع زيادة اندماجهم فى المجتمع الأكبر . ويكتسب الطعام عند الهاوائيين قيمة خاصة باعتباره مسألة علاقات اجتماعية ، فى حين تفقد السلع المستوردة وبهارج الحداثة كثيراً من وظائفها .

«مع انخفاض استخدامها تغلفت الأطعمة الهاوائية بضباب مترف يذكر بمجد هاواى فى عصرها الذهبى . ففى أسرة هاوائية فقيرة لا تملك إلا القليل من الطعام للأفواه الكثيرة حين لا يكون هناك من الطعام ما يكفى الجميع كانت الأم تطلب من صغارها أن يتخيلوا أنهم يتناولون الأطعمة اللذيذة التى كان الهاوائيون القدامى يعشقونها. وهكذا كانت الأسرة تملأ بطونها بالعصر الذهبى إن لم تتوفر الأطعمة الذهبية. والهاوائى المسن مولع بإرجاع فساد الهاوائى الحديث إلى حبه للغرباء ولغرائب الطعام... ويعزو قوته ونشاطه إلى أنه يطهو طعامه بنفسه» (Beaglehole, 1939: 38)

هنا نجد لب إثنية ناشئة أو استراتيجية لإنتاج الذات واستهلاكها تمثل أساس الهوية الهاوائية الحديثة واستراتيجية للميلاد ثقافياً من جديد. وهذا التوجه الذاتى ليس شيئًا هاوائيًا أصيلاً ، بل أحد منتجات التحول العالمى للمجتمع المحلى .

النتائج

هناك عملية تجرى منذ سنوات عديدة لإعادة صياغة مفاهيم عمليتى الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أكثر من مجرد جوانب مادية للوجود. وعلى هدى نقاش بدأ مع إدراك أن السلع تعد كتلاً لبناء عوالم الحياة يمكن فهمها بصورة أعمق باعتبارها من مكونات الفردية والهوية الاجتماعية. ومن هذا المنظور فإن ممارسة الهوية تشمل ممارسة الاستهلاك بل الإنتاج أيضاً. وإذا افترضنا وجود إطار مرجعى تاريخى عالمي، يمكن تفسير الاختلافات بين مختلف أنواع استراتيجيات الهوية وبالتالى استراتيجيات الاستهلاك والإنتاج وتحولاتها بمرور الزمن. وهذا هو الحال على الأقل طالما أن مختلف استراتيجيات الهوية وهى محلية دائماً كنمطى الاستهلاك والإنتاج المصنفين قد نشأت فى تفاعل مع بعضها البعض على الساحة العالمية .

هوامش

(١) وقد يتساءل المرء عن صحة نموذج بوردو التفاضلى كما هو مطبق على بياناته التجريبية حيث نجد التصنيفات المتناقضة تمثلها اختلافات إحصائية ذات طبيعة أكثر غموضًا؛ ٤٩ بالمائة فى مقابل ٤٢ بالمائة، ومعظم التصنيفات المحددة للأسلوب ترتبط بالتباطؤ "الطبقى" فى نسبة الخمسين بالمائة على أحسن الفروض. فهل الانتماء الثقافى لا يرتبط بوضوح بالوضع الاجتماعى وأن الروابط مهما كانت تنتج عن أنواع أخرى من العمليات الشاملة .

(٢) وأشهر مثال هو قدرة صناعة السياحة على إضفاء الطابع السلعى على الإثنية بما يجعل الرموز القوية للهوية الثقافية متوفرة فى السوق الدولية.

(٣) "البحث عن أحد السادة" . التقيت فى مكتبى بشاب كان طالبًا بمدرسة الصناعية ببرازافيل ، وكان من منطقة تيكى الشمالية وكان يعيش فى المدينة مع خاله. وكان يبدى حماسًا فائقًا لإقامة صداقة دائمة معى وأعرب عن أمله فى السفر إلى السويد بعد دقائق معدودات من بدء الحوار بيننا . وأبدى استعداده بلغة واضحة لا لبس فيها لأن يكون تابعًا لى أكون مسئولاً عن إعالته . والاستراتيجية هنا ليست التبعية. فهى بالنسبة لطالب له مستقبل محتمل توحى بصلة قد تساعده على الحصول على فرصة. فالوصول إلى مصدر لقوة الحياة يعد أمراً حيويًا ، وهو ما يفسر السبب فى أن السيارات السويدية والأمريكية لها مكانة أرقى من المنتجات الفرنسية الأسهل فى الحصول عليها ، وفى أن السويد التى هى منشأ البعثة التبشيرية البروتستانتية الكبرى ترتبط فى أذهانهم "بالجنة" .

(٤) المادة التى أوردناها عن الآينو مأخوذة عن رسالة الدكتوراه غير المنشورة لسيوبرج (١٩٩٠) والتى تتناول هوية الآينو الثقافية اليوم، وهى تقدم تحليلاً وافيًا للعلاقات التاريخية بين الآينو واليابانيين .

المصادر والمراجع

Beaglehole, E. (1939) *Some Modern Hawaiians* Honolulu: University of Hawaii, Research Publications No. 19.

Bourdieu, P. (1977) *La Distinction* . Paris: Minuit (English translation *Distinction* , London, Routledge, 1984).

Bourdieu, P. (1979) *Outline of a Theory of Practice* . Cambridge: Cambridge University Press.

Bullard, C. P. (1821-23) 'Letterbook of Charles B. Bullard, Supercargo for Bryant and Sturgis at Hawaiian Islands and Canton, 20 March 1821-11 July 1823', typescript, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.

Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* . Oxford: Blackwell.

Devauges, R. (1977) *L'Oncle, le Ndoki et L'entrepreneur : La petite enterprise congolaise à Brazzaville* . Paris: Orstom.

Friedman, J. (1989) 'The consumption of modernity', *Culture and History* 4: 117-29.

Gandaoulou, J. D. (1984) *Entre Paris et Bacongo* . Paris: Centre George Pompidou.

Hanway, J. (1756) 'Essay on tea', in *A Journal of Eight Days* . London.

Kuykedall, R. S. (1969) *The Hawaiian Kingdom* . Honolulu: University of Hawaii Press.

Morgan, T. (1948) *Hawai'i : A Century of Economic Change 1778-1876* . Cambridge, MA : Harvard University Press.

Sjöberg, K. (1990) 'Mr Ainu', unpublished PhD thesis, Department of Anthropology, University of Lund.

جوناثان فريدمان هو أستاذ علم الإنسان بجامعة لوند السويدية .

الإيدز : ذلك الرعب العالمى

جون أونيل

فى السياق الحالى لمعرفة عرَض نقص المناعة المكتسبة والذى يتميز بغياب اكتشاف مصل واقٍ ، يصبح من واجب العلوم الاجتماعية والصحية أن تبدى اهتماماً مؤسسياً بالإيدز يحتوى كلاً من المرض وردود أفعالنا الاجتماعية إزاءه. ويتم السعى إلى "الاحتواء" هنا على مستويين ، وقد يلعب الخيال دوراً فى تمنى أن يكون ڤيروس «إتش آى ڤي» ڤيروساً سسيولوجياً . وإذا كان من المستبعد أن يستطيع الڤيروس تعلم علم الاجتماع فمن المؤكد أن علم الاجتماع لا يستطيع أن يظل على جهله الإيديولوجى بعلم الڤيروسات. إلا أن هذا بدوره معناه أن العلوم الاجتماعية عامة عليها أن تعيد النظر فى نفسها قبل أن تتكيف مع القيود الجديدة التى يفرضها الإيدز لا على سلوكنا الجنسى وحسب ، بل على نطاق من السلوك المهنى له صلة بالإيدز لأن إضفاء السمة المهنية على العلوم الاجتماعية كما حدث مع العلوم الطبية قد حقق تقدماً بترسيم حدود إيديولوجية بين معرفة الحقائق والمعرفة الأخلاقية تداعت - على الرغم من اعتزاز العلماء المتشددين بها - نتيجة للتطورات التى شهدتها العلوم البيوتكنولوجية التى أعادت فتح جبهة البحث الأخلاقى القانونى . ولم تعد للعلوم الاجتماعية أية أرضية محايدة فى هذه المسائل ، وهو ما ينطبق بصفة خاصة على المصابين بالإيدز لأنهم يلزموننا بإعادة النظر فى سياساتنا الاجتماعية وقيمنا الأخلاقية الخاصة بالثقة والمجتمع .

ومع أن الإيدز ظاهرة حديثة نسبيًا وعلى الرغم من تعقيد الأبعاد الڤيروسية والوبائية لڤيروس الإتش آى ڤي، يمكن القول إننا قد حققنا تقدماً ملموساً فى معرفته فى مدة قصيرة من البحث لا تتعدى السنوات الخمس. والحقيقة أن الإيدز قد تحرك بسرعة ليطوى المرحلة الأولى من الجهل النسبى أعقبها بحث مكثف واكتشاف ليصل إلى مرحلة ننتظر فيها انطلاقة تسمح لنا بمواجهة ڤيروس الإتش آى ڤى بإيجاد مصل ضده . ولم يتحقق ذلك إلا من خلال قطع شوط كبير فى مجال البحث البيولوجى الطبى (*Scientific American*, 1988; *Daedalus* , 1989) وتدخل الهيئات الصحية

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 329-342.

الحكومية من المستوى الفيدرالى إلى مستوى البلديات مروراً بالمستشفيات والوحدات الصحية وجمعيات الشواذ وورش العمل الخاصة بالإيدز وتوزيع النشرات إضافة إلى التقارير المستمرة والمعلومات المتعلقة بالإيدز فى الصحف والتلفزيون . بل إن الإيدز أفرز أشكالاً مسرحية وسينمائية وفلكلورية خاصة به (Crim, 1988; Watney, 1987) . وكل هذه الأنشطة تساعد على مكافحة الجهل الاجتماعى بالوعى الاجتماعي. والهدف الآن هو نشر الوعى بالإيدز بين الأطفال قبل سن المراهقة. وتتمثل الفضائل الأصلية للحقوق والواجبات الجنسية المعاصرة فى وعينا بممارسات منع الحمل والإجهاض وتجنب الإيدز . ويلاحظ أن هناك قدراً كبيراً من الإيمان بأن "الوعى" يساعد على تغيير السلوك الجنسى إلى حد بعيد . والجنس "الآمن" لا يتخذ الطابع المؤسسى بسهولة لأن مفهوم "الجنس" نفسه لا يفهم خارج نطاق غير عادى من السلوك الاجتماعى قد تحول "الإثارة" فيه دون "الأمان" بأية صورة .

ونرى من جانبنا ـ أنه على الرغم مما نعرفه عن الإتش آى ڤى والإيدز فإن أى تطور يطرأ على معرفتنا به وعلى المناهج التربوية التى يتم إدخالها فى برامج التعليم العام يواجه ظاهرة نسميها "الجهل الجسدى المركب اجتماعياً". وهناك عدد من العوامل التى تحدد السلوك الجسدى كأمور تتعلق "بالجهل" أو "العفوية" أو "الرومانسية" أو "الرغبة" أو "التسلية". موجز القول إننا نستخدم ملبسنا وطعامنا وشرابنا وسلوكنا الجنسى لتحقيق علاقات وتجارب قد تعتبر أخلاقية أو غير أخلاقية ، عقلانية أو غير عقلانية ، تنافسية أو جماعية، آمنة أو خطيرة . ولا نهدف إلى تتبع الاختلافات الثقافية والطبقية والنوعية والعمرية القائمة فى هذا المجال ولو أنها تعمل فى البنية الاجتماعية لمعرفة الجسد والجهل به (O'Neill, 1985a). كما أننا غير مضطرين لتفسير التحولات التاريخية والإيديولوجية التى طرأت على الرموز التى تغلف سلوكنا الجسدى شريطة ألا نتجاهلها. ويكفى فيما يتعلق بالإيدز أن نوضح العناصر التالية التى تحدد بنية جهل تؤدى بدورها إلى الخوف من الإيدز يستهلك قدراً كبيراً من الطاقة :

١ – حامل الڤيروس قد لا يكون معروفًا لدى الطرف الآخر بسبب فترة الكمون التى قد تصل إلى ثمانى سنوات .

٢ – السلوكيات غير الآمنة قد لا تكون معروفة لدى الضحايا المحتملين .

٣ – حامل الڤيروس نفسه قد لا يعرف أنه حامل للڤيروس .

٤ – قد يتنافى تتبع المسار الوبائى لڤيروس الإتش آى ڤى مع الحقوق المدنية التى تكفل خصوصية سلوكيات الشخص وعلاقاته .

٥ - قد يكفل قانون الحقوق المدنية خصوصية الأشخاص أو الطرق التى تمنع الجهات الطبية والشرطية والتعليمية والمهنية من إجراء الفحوصات على المصابين بالإيدز وتحديدهم .

وقد يتمثل الجهل الجسدى بين السكان فى التجارب والظروف التالية: (أ) الجنس (ب) المخدرات (جـ) الكحوليات (د) فى الحفلات (هـ) فى النوادى (و) فى الطرقات والأزقة والسيارات. وتتفاوت القوانين السلوكية التى تحدد التجارب التى "يغيب فيها العقل" حسب مدى المشاركة والتواجد فى ظروف وممارسات تشكلها: (أ) الفئة العمرية (ب) العقيدة الجنسية كالجنس الاستهلاكى لا المثمر (جـ) الهوية الجنسية كالشذوذ بين الرجال والشذوذ بين النساء والثنائية الجنسية والجنس العادى (ء) المعتقدات الدينية (هـ) الإثنية (و) التصنيف الاجتماعى الاقتصادى أى مستوى التعليم والدخل والإيديولوجيا المهنية .

وهناك قدر كبير من التحامل فى العلوم الاجتماعية ضد دراسة التركيب الاجتماعى لجهلنا وسوء فهمنا ؛ لذا فإن تنويرنا بسلوكنا الجنسى يتحرك بصورة بطيئة. ولكى نحقق تقدمًا فى المناهج التربوية الجنسية لمنع الأمراض التى تنتقل من خلال الجنس، فلابد من جمع البيانات التجريبية والإثنوغرافية الخاصة بالتركيبة الاجتماعية للجهل الجسدى كما حددناه (Rubin, 1984; Crawford, 1977). وهذه المعلومات متوفرة بالفعل فى المادة التى تم جمعها من منطلق سسيولوجيا التوجهات والمعتقدات والآراء. أما ما يمكن قوله فهو أن الأقل تعليمًا والمحرومين اجتماعيًا واقتصاديًا بسبب الطبقة والوضع العرقى يتحملون وطأة الدعارة والمخدرات والمواليد المصابين بڤيروس الإتش آى ڤى فى المناطق الحضرية فى العالم ويمثلون "عالمًا رابعًا" من المشكلات الاجتماعية مهما كان موقعهم .

ونأخذ هذه الملحوظات فى اعتبارنا ونعود الآن إلى ظهور إطار لدراسة الإيدز يضع الهموم القومية والمحلية فى سياق الاقتصاد السياسى العالمى (Law and Gill, 1988) . ومن هذا المنطلق، يجب اعتبار الإيدز رعبًا من نوع سياسى واقتصادى ومالي و"طبيعي" يبدى النظام العالمى ردود أفعال تجاهه باستراتيجيات متباينة تتراوح بين الهجوم والتعاطف والعنف . والرعب العالمى كما نفهمه هو أى فعل يخترق العالم لاختزاله هو وتنوعه الثقافى فى أشياء كالكوكاكولا والسياحة والمعونات الأجنبية والمعونات الدوائية والدفاع العسكرى وصيحات الأزياء وأسواق المال الدولية (O'Neill, 1988a). ونظرًا لأن هذه الأفعال لا تستقر تمامًا، فإن ديناميتها تشمل اتجاهات لا عولمية سيعيد النظام الكونى صوغها كأخطار

تتهدد "النظام العالمى" . وقد تعتبر بعض الأمم نفسها العناصر الأساسية فى هذا النظام العالمى ، بينما لا يتمكن غيرهم إلا من اتخاذ وضع منحاز أو يتم السماح لهم باللعب بنزعة قومية كما هو الحال فى كندا، وهو ما يمكن اللجوء اليه لاستمداد الحياد باسم النظام العالمى . وتعتمد أشكال الرعب العالمى التى تؤكد النظام العالمى على وسائل الإعلام والتلفزيون والصحف والمجلات والأفلام السينمائية والوثائقية لكى تعكس تكتل كل المجتمعات فى نظام كونى واحد يهدف إلى التغلب على كل الانقسامات الداخلية إن لم يكن للتوسع فى امبراطورية بين المجرات . وتتأكد مثل هذه الرؤية على سبيل المثال بأداء تجارب كيميائية تحت ظروف انعدام الجاذبية فى رحلة فضائية ، مما قد يعزز احتمالات اكتشاف مصل للإيدز. وهكذا فالممارسات الجنسية التى لا ينبغى التهاون معها فى النظام الاجتماعى للكبسولة الفضائية تقدم تبريراً إيديولوجياً لبحث الطب العالمى عن بيئة تجريبية مثلى . كما أن الحياة الجنسية المغلقة للشواذ ومدمنى المخدرات من السود واللاتين ترى مستقبلها فى سماء أبطال العلوم والحروب والطب الأمريكى المزدحمة بالنجوم. وفى الوقت نفسه ، فهذا الدواء غير متوفر للفقراء فى الولايات المتحدة وما يعرف بالعالم الثالث والذين يجتاح الموت والمرض أطفالهم وسط سكان تحصد المجاعات والسيول والحروب أرواحهم. كما أن الصور الإعلامية الواردة من هذا الجزء من العالم تستغل باسم الوعد بنظام عالمى تقع المسئولية عن الكوارث الطبيعية التى تجتاح العالم الثالث على عاتق اقتصاده السياسى .

والاقتصاد الجنسى الذى يجب التعامل معه باعتباره إطاراً لفهم الاقتصاد السياسى للإيدز خاضع لكل نسق فرعى للاقتصاد العالمى والاقتصاد السياسى القومي. وهو كذلك فعلاً حين يبدو فى أشد حالاته تفككاً لأن تفككه يكشف عن حرمان فئات أخرى من المجتمع من حقوقها، أى تداعى الاقتصاد وتفسخ الأسرة وتحلل سلطة الكنيسة وأية سياسة تتخذ من هذه الجماعات أرضية لها. وحين يتم إضفاء الصبغة الجنسية على الإرادة العامة، تتخصخص السياسة؛ وحين تتم خصخصة السياسة، تتهافت الإرادة العامة. وسياسة الرغبة هى سياسة رغبة الاقتصاد العالمى التى تفر من الوضوح فى صمت الرغبة الجنسية. وفى الوقت نفسه فالإصرار بعد الحديث على التفتت فى الغرب يفجر كل الاختلافات ويختزل كل شىء إلى تغيرات فى الموضة ومراجعتها المستمرة للنظام المكانى الزمانى للرأسمالية العالمية التى تظل طبقية واستعمارية بطبيعتها ولا يمكن النظر إليها من منظور العنصرية ومعاداة الإنسانية التى جرمها الغرب فى الوقت الذى تعد فيه المصدر الأساسى لهذه الظواهر نفسها لأن النزعة الإصلاحية فى هذه القضايا ليس ثورياً .

ويمكن القول إن ما بعد الحداثة تحتفى باقتصاد وهمى للجنس والسلطة بينما تظل مقيدة بالسوق للروك والمخدرات والموضة العالمية وسياسة الوفاق التى تعكس عاطفيتها العابرة الاستغلال العالمى وتعمقه (O'Neill, 1988b) . ومن هذا المنطلق، فإن ما بعد الحداثة هى الثقافة "غير الطبقية" لاقتصاد عولى يقوم بتصدير أساسه الصناعى حين تكون العمالة فى أرخص حالاتها بينما تقسم اقتصادها الداخلى إلى قطاعين خدميين للأغنياء والفقراء . والأنشطة فى هذين القطاعين ليست جماعية ولا ذاتية البناء. فالاقتصاد السياسى للدالة التى بلا علامة (أسرة، طبقة، عرق ، نوع) فعال فى هذا المجال . ونظراً لعدم وجود شىء فى مركز الكعكة أو الفستان ، فالتنوع هو كل شىء . ونظراً لأن المال ليست له قيمة مطلقة ، فالتنوع هو المعيار الوحيد . ومن يبحثون عن علامات فى هذه الثقافة تقليديون أو حمقى دلاليون أو أغبياء سميوطيقيون ، فهم خارج العصر وفاقدون لروحه. ولا شىء يبدو على شاشة التلفزيون أسوأ من النزعة القومية والأصولية ومقاومة الاستعمار وضحايا هذه النزعات وأطفالهم الجوعى وإبادتهم والتضحية بهم . ونفس الشىء يصدق على صور الفقر المحلى والتدهور الحضرى والأمية والاغتراب التى تطفو دون محاولة لإقحام النسق الطبقى .

ويولى الاقتصاد العالمى اهتماماً موازياً لدفع النزعة الفردية. وسياستها الأولية هى سياسة دمج الهوية التى تقوم بدورها بتجنيد فردية عدوانية موجهة ضد طبيعة الفرد وجماعته. والشباب النشطون الواقعيون والعبثيون الذين يتم تجنيدهم لدمج الرأسمالية وثقافتها العالمية هم أصنام الثقافة الإعلامية العالمية. فهم يتحركون كأنهم آلهة وسط حطام الجريمة والدمار الحضرى واستعمارية الكوكايين والحرب و"التواصل" وصراع الحياة والموت لصنع أدوية ذات تقنية راقية. لذا فالثقافة العالمية "أحادية الجنس" تماماً، أى أنها ثقافة للجنس الواحد بنيتها التحتية محايدة أو معتدلة أو متحررة من أعدائها من الذكور أو الإناث (O'Neill, 1985a: ch. 4) . وهذه الثقافة الأحادية بدورها تتشكل من جديد لتتحول إلى "اختلاف" عن طريق سعيها الصراعى إلى الربح والجنس والمخدرات والسلام والصحة والعدل والتقدم . والفائزون فى ذلك "بشر أفذاذ"، طائفة تشمل نساء "تنفيذيات" أثبتن إمكانية أن يكنّ فائزات فى الثقافة الصراعية للتكنولوجيا الراقية العالمية والرأسمالية المدمجة. لذا فمن المهم ألا يتم استبعاد الإناث من الأعمال ومهن العلوم الاجتماعية أو من صفوف الشرطة والجيش. والرأسمالية العالمية "أحادية الجنس" وتقدم كل عون علاجى وجراحى للأجسام الأحادية المطلوبة لخدمة نهجها فى الحياة. وفى مقابل هذا الوعد، يمكن إدراك أن الإيدز يشكل رعباً عالمياً مرتقباً على جبهتين : (أ) أزمة شرعية على مستوى الثقافة العالمية الأحادية الجنس (ب) أزمة فرص فى الجهاز العلاجى لدولة الرفاهية والنظام الطبى الدولى .

ويهدد الإيدز بإنتاج أزمة شرعية ثقافية لأنه يغوى الأفراد الملتزمين بالانسحاب من الثقافة الأحادية الجنس للرأسمالية العالمية وبالتخلى عن إيديولوجياتها التى هي: (أ) الجنس هو أدق تعبير عن الحرية والاختيار فى مجتمع السوق (ب) الجنس استهلاكى وليس إنتاجيًا بالضرورة (جـ) الجنس لا نوع له ولا أسرة ولا طبقة ولا وطن (ء) العلاجات الجنسية متاحة من خلال الخدمات البيولوجية الطبية والنفسية للدولة العلاجية (هـ) كل السلوكيات الشديدة الخطورة باسم الرأسمالية العالمية تدعمها التقنيات الوقائية والجراحية التى تهدف فى نهاية الأمر إلى إعطاء أعضائها مناعة ضد بيئة سلوكياتهم الخطيرة .

وتجربة الإيدز تسبب الرعب للثقافة الجنسية فى الرأسمالية العالمية بعدة طرق. فهى أولاً "خيبت آمال" أشد الملتزمين بإيديولوجيا الحرية الجنسية. وقد تمت هذه المراجعة لأن الشواذ يشكلون شبه مجتمع يتميز بمستويات من التعليم والمهارات التنظيمية تفوق ما نجده فى أزقة المخدرات (Brandt, 1988; Altman, 1988). ومع ذلك فقد وجد أنصار "الجنس السوي" ما يبرر انقلابهم على الشواذ بعدة طرق تهدد بانتهاك الحقوق المدنية المطبقة فى الديمقراطيات الرأسمالية. وقد استولى الخوف من الإيدز على مجال الأعمال والمؤسسات التعليمية والطبية كلها. وفى قلب هذه الانفعالات فى النسق الاجتماعى يقع عدم وجود أى مصل ضد ڤيروس الإتش آى ڤى يقى المجتمع نفسه من ردود أفعاله من رعب الإيدز. وفى ظل غياب المصل يشكل الإيدز رعبًا على مستويى الحياة الفردية والجماعية على السواء حيث يهدد رعب الإيدز بتقويض دعائم نسق الحريات المدنية. وبانتشار الرعب وخاصة حين يفرز الخوف من الإيدز رعبًا أصوليًا وتعديليًا، فإن الاقتصاد الجنسى فى الرأسمالية العالمية تتهدده أزمة شرعية. إلا أن الرعب من الإيدز يوجه أعنف ضرباته إلى عملية الشرعية بدفعه للناس فى المجتمع الصناعى العقلانى للشك فى قيمة المعرفة العلمية والمطالبة باليقين المطلق أو التوفير الفورى لعقاقير مثل عقار AZT فيتم اختصار فترة الاختبارات التجريبية اللازمة تحت وطأة الإلحاح بتخفيف المعاناة والتعجيل بالأمل على الرغم مما يتطلبه البحث من تأن حذر. والمعرفة الطبية الحديثة هنا مفتضحة لأن التجربة العقلانية والعقاقير المسكنة والقضايا الأخلاقية الشرعية فى مسألة إرضاء المريض تكشف عن ثمن التزامنا بالنسق الصناعى وفوائده. وهو نسق لا يتهدده اقتراح بعزل مرضى الإيدز مهما بلغت الفجاجة السياسية لاقتراح كهذا بقدر ما يتهدده من فقدان الالتزام بقواعد العلاج (O'Niell, 1986) . وهناك حاجة ماسة حاليًا لمحاولة التنسيق بين الطب القائم على الجماعة والبحث المشترك والبحث الطبى القومى .

وعلى أسوأ الفروض فإن رعب الإيدز يهدد النسق الليبرالى للرأسمالية العالمية بإعادة الهمجية إلى صلاتها الاجتماعية. وكان من الممكن مؤازرة الحلم العالمى بنظام اجتماعى دون التزام شديد كما فى حالة حامل بطاقة الائتمان الذى تكمن مصداقيته فى بطاقته ويكمن إيمانه فى خرافة بطاقة تجعله يشعر بالألفة فى العالم المشرد للرأسمالية العالمية. فهل تضمن بطاقة الائتمان المناعة من اختبار الإتش آى ڤى فى الخارج؟ وحتى إن فعلت، فهل هناك ما يؤكد أن البنك سيصدر بطاقة ائتمانه الثمينة فى الداخل لأشخاص دون أن يجرى لهم اختبار الإتش آى ڤي؟ وهل يشكل حاملو بطاقة الائتمان ممن أجرى لهم اختبار الإتش آى ڤى نظامًا بيولوجيًا جديداً للرأسماليين المؤهلين؟ ومهما بلغت غرابة هذه التساؤلات فإن لها ما يناظرها فى تجربة نوادى العزاب غير المصابين بالإيدز. والغريب فى ردود الأفعال هذه أنها تهدد بإعادة النظام الرأسمالى لقاعدة نقاء، أى بإعادتنا لنظام اجتماعى يقوم على نموذج عدوى للعلاقات الاجتماعية يعد بمثابة محرك تاريخنا العولمى الفذ. وإذا كانت هذه هى النتيجة النهائية لرعب الإيدز فقد نجحت الرأسمالية العالمية فى العودة إلى الهمجية بسبب مصادفة سيئة فى ثقافتها الجنسية لا بسبب أخطار همجية قادمة من الفضاء .

إن الإيدز يمثل أزمة فرص فى الثقافة العالمية للرأسمالية المتأخرة، بسبب سماتها الآتية: (أ) السمية التلقائية (ب) الجبرية (جـ) عدم وجود مصل ضده يجدد الإلحاح على الدولة العلاجية وجهازها البيولوجى الطبى لتوفير الرعاية والمناعة الاجتماعية القانونية وتوفير مصل واق. وللوفاء بهذه المطالب، تم تجنيد العلوم الاجتماعية والصحية لتنظيم حوارات ومؤتمرات أخلاقية واقتصادية وتربوية وإصدار نشرات وإجراء أبحاث متعددة الأفرع العلمية وتناول إعلامى موجه للجمهور. وتقديم "المعلومات" والتعليمات عن الإيدز لجمهور يطالب بها يخلق تكافلاً تامًا بين سلطة الدولة كمعرفة من ناحية، والمعرفة كقوة أو ضعف فردى من ناحية أخرى . ويسعى الأفراد لتعلم أنهم وحدهم الذين يستطيعون وضع حد للإيدز أو لأية علة اجتماعية أخرى ، فى حين أن هذه تعقيدات ثقافية تنتجها الثقافة الإيديولوجية والعلاجية التى يعيشون فيها. وفى هذه العملية يتعلم الأفراد ما يلى :

١ - الدولة هى المنتج الأول للعلم والمعرفة .

٢ - الدولة هى المنتج الأول للصحة والتعليم وفرص العمل .

٣ - الدولة هى الضامن الأول للحريات المدنية .

٤ - الدولة هى الضامن الأول لكل الإيديولوجيات .

٥ - الدولة هى المنتج الأول للدولة والمجتمع والفرد .

ومن المهم إدراك أنه مهما كانت الطرق التى نحددها للحديث عن حياتنا الجنسية والأمراض الجنسية والتفرقة الجنسية والتحرر الجنسي، فهى تتشكل فى حقل موجود سلفًا من الحوارات المؤسسية التى وضعتها الكنيسة والدولة والعلوم البيولوجية الطبية المعنية بالخدمات الاجتماعية العامة والخاصة. وتشتمل هذه الحوارات على تقنيات إرشادية ووصفية تدعى الفئات المهنية المختلفة شرعية الاستعانة بها وتطبيقها فى مزيج السلطة والمعرفة والمتعة الذى يمكن تسميته "الدولة العلاجية". وهكذا يدخل الإتش آى فى مجالاً معقداً من الحوار حول السياسة الاجتماعية والصحة والإيديولوجيا الأخلاقية التى تتنافس عليها الكنيسة والدولة والأسرة والمدرسة والفئات العلمانية الثقافية المضادة بدرجات متفاوتة من المعتقدات التقدمية والأصولية بهدف التحكم الاجتماعى فى الحياة الجنسية والمخدرات عند الشباب وانهيار الأسر (Treichler, 1988a, 1988b). ومن الأخطار الماثلة أن يصبح الإيدز ذريعة لردة اجتماعية ضد الحقوق المدنية للشواذ والسحاقيات والمساواة بين الجنسين باعتبارها مصدر المتاعب التى تصيب فئات مهمشة فى الاقتصاد العالمى الذى تنشط فيه هذه الحركات. ولحاجة هذه الفئات المهمشة لجهد تربوى مماثل من القلب المركزى القومي، يتم تعليمها من خلال الوعظ الدينى التلفزيونى الذى يتخذ أشكالاً تنكرية عالمية فذة فى الحديث عن المصادر العالمية للمتاعب الروحية (Luke, 1989: ch. 3). وسيسارع النقاد الاجتماعيون بالانقضاض على هذه الرؤى الخاصة بالهيمنة الثقافية للأسرة والقيم الدينية والإشارة إلى خطر الارتداد السياسى اليمينى . ومع ذلك فلابد من وضع ثقل أخلاقى وثقافى ما على المؤسسات الأساسية التى تواصل المجتمعات الحديثة الاعتماد عليها ما لم تتمكن من تصور نظام اجتماعى يكون التزامه الجوهرى تأثيراً من المؤسسات الثانوية. والتحدى التربوى الذى ينطوى عليه ذلك يفوق أى شئ نتوقعه فى عصر بعد حديث من السرديات المنهارة. وفى الوقت نفسه فالإيديولوجيات التحررية للاستقلالية المطلقة للفرد فى كل قضايا الحياة الجنسية والتناسل لا مجال للبحث عنها خارج إطار مؤسسة وقانون وأخلاق، وهو ما يتطلب بدوره مخصصات ضخمة من الطاقة العامة. وبذلك فهى تثير التساؤل الذى لا نستطيع طرحه هنا عن نصيبها من هذه المخصصات فى الاقتصاد السياسى للدول القومية . وعلى هذا المستوي، لابد لنا أن نتساءل عن مدى نشاط هذا الاقتصاد الجنسى فى الاقتصاد السياسى العالمى الجديد .

وأزمات الثقافة العالمية هى بناء الدول القومية على الأقل فيما يتصل بالجهاز العلاجي للدولة ، وعالمى على المستوى الاقتصادى والسياسى ، حسب التحولات التى تطرأ على جدول الأعمال المتعدد الجنسيات المشترك. وهذان المستويان يتفاعلان بالطبع

بحيث تستجيب الرأسمالية العالمية لأنشطتها على مستوى الدول من خلال الدولة القومية ومن خلال طبقة من الهيئات "الدولية". وإذا نظرنا إلى الإيدز فى هذا السياق نجد أنه يمثل رعبًا عالميًا ووباء قوميًا يحشد مؤسسات الصحة الحكومية بدءًا من مستوى الحى وحتى منظمة الصحة العالمية (Christakis, 1986, 1989). وباعتباره رعبًا عالميًا يتحول الإيدز إلى عبء إضافى على كاهل العالم الثالث، فى حين أن الإيدز الأمريكى هو اقتصاد متقدم فى المقام الأول وينتشر بين ذكور الحضر (تتراوح أعمارهم من ٢٠ إلى ٤٠ سنة) ويدخل مدمنو المخدرات وممارسو الجنس المزدوج كعناصر ثانوية فى نقله. وقد استفاد الإيدز الأمريكى من نفس طرق التجارة التى استفادت منها سائر الأمراض الجنسية المعدية. إلا أن الثقافة الفرعية للشواذ تمثل عنصرًا إيديولوجيًا شديد الوضوح فى المجتمعات أمريكا الشمالية. وتساعد السيطرة الإمبريالية للرأسمالية الأمريكية على النسق العالمى بالطبع على نشر إيديولوجيات "نمط الحياة" الأمريكية من خلال الثقافة المكثفة العالمية والسياحة والرحلات التجارية والعسكرية .

وهكذا فالنسق الصحى العالمى ليس إلا الجانب التعهدى من نسق مرضى عالمى ، وكل منهما يفرز الآخر . وهنا أيضًا نجد احتمال عودة الهمجية للنظام العالمى من خلال نظم الحجر الصحى والتحكم المناعى والعنصرية ، كما هو الحال فى "الإيدز الأفريقى". ومفهوم الإيدز الأفريقى مهيأ تمامًا لإسقاطه على "تاريخ العالم" بإرجاع الإيدز إلى أصل أفريقى فى حين أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية للسود واللاتين فى الولايات المتحدة هى المصدر الأول للمرض والجريمة والفقر الأمريكي. وكذلك فى أفريقيا ففى حين يمثل الإيدز مشكلة منتشرة بين الأسوياء، فلابد من أخذ التغيرات التى طرأت على عادات الزواج نتيجة للهجرة الحضرية والفقر وهشاشة البنية التحتية الطبية فى الاعتبار قبل إضفاء الطابع العنصرى على المرض (Fortin, 1987; Christakis, 1988). إلا أن البحث عن الإتش أى فى فى القرود بدعم من "الجمعية العلمية الأمريكية" (Essex and Kanki, 1988) يوحى بالأمل فى تطبيع تاريخ استعمارى وطبقى لا تستطيع العلوم البيولوجية الطبية اختزال أبعاده الطاغية. ولما كان سكان أمريكا من السود هم مدمنو المخدرات ويعتبرون بدورهم السبب الأول فى نقل الإيدز، فإن هناك أزمة ثالثة بدأت تنشط فى النسق الطبى الأمريكى بسبب حرمان ملايين من الأمريكيين من أية تأمينات علاجية ولا يمكن الاستمرار فى تجاهلهم إذا أمكن إرجاع وفاتهم إلى الإيدز . والإيدز كوباء عالمى يلقى عبئًا ثقيلاً على كاهل النظام الصحى (العالمى) الدولى .

والولايات المتحدة وأفريقيا هما مركزا وباء الإيدز حيث يبلغ تعداد المصابين به ٢٠٤ و١٥٠ لكل مليون نسمة على التوالي وعلى الرغم من التفاوت الهائل في البنى التحتية الاجتماعية الاقتصادية والاجتماعية الطبية. إلا أن هذين المركزين لا يمكن التعامل معهما بطريقة واحدة ولو أن كلاً منهما ظل للآخر، ولا يمكن الفصل بينهما في الوقت نفسه. وسيضطر النظام الطبي العالمي إلى مراجعة أسسه القائمة على الطب البيولوجي الغربي (Hunt, 1988; Ehrenreich and Ehrenreich, 1971; Navarro, 1976). وتتفاوت الدول القومية في قدرتها على تحمل تكاليف الإيدز حيث تقوم هذه التكاليف على استراتيجية طبية بحتة لا تفترض تدخلاً من جانب الدولة فيما يتعلق بالسلوك الجنسي وتعاطي المخدرات. وقد تتخذ هذه الدول مواقف متباينة من الجهود الأمريكية لإضفاء الصبغة الطبية على الإيدز وقد يتعاونون وقد لا يتعاونون مع الجهود الأمريكية لتغليب الطابع "الشرطي" على النظام الدولي في قضايا أخرى كالهجرة وتلوث البيئة. وقد يستحيل فرض مقاييس دولية على البحث العلمي الطبي والاجتماعي عبر ثقافات تتفاوت فيها تعريفات المرض والمجتمع والمعرفة. ففرضها قد يؤدي إلى إفساد البحث باتهامات مضادة كالإمبريالية الطبية والتي تألفها الدول الاستعمارية (Christakis, 1986, 1989) .

من الأوهام التي تسيطر على النظام السياسي الأمريكي أن الحياة خارج حدودها قصيرة ومقززة ووحشية، على الرغم من أن الحياة الحضرية فيها هي نفسها ترد على وصف أية ثقافة أجنبية أخرى . ويساعد الإيدز الأمريكي على تكثيف المضمون البشع للثقافة الأمريكية بطرق غير مسبوقة لأنه يهدد بتجاوز الجدار الطبقي الذي يفصل الأغنياء عن الفقراء ويعزل الأحياء النائية عن وسط المدن والحياة الأسرية عن أنماط الحياة الفردية التي تتحداها. ولما كان هذا التجاوز من صنع التغطية الإعلامية للإيدز، فقد تمكن الجهاز العلاجي للدولة من "احتواء" الوباء إلى حد كبير باعتباره شيئًا يستجيب لمؤسساتها الإدارية بدون إحداث تغييرات ثورية في جوهر تكويننا الأخلاقي والسياسي . ومادمنا قادرين على التحرك بهذه الصورة فإننا نتجنب أخطر السيناريوهات التي يمكن تصورها نتيجة للاجتياح العالمي للإيدز. والانهيار النهائي هنا سيكون في النسق الطبقي كنظام مناعي وتداعي النسق الطبي القائم على مثل هذا النظام. وبدون هذا الحريق الهائل، قد نتوقع تحول السياسة الطبقية إلى سياسة طائفية على أمل الحفاظ على صحة المجتمع بالتضحية بمبادئه فداء للحفاظ على فئة من الناس. وحين يتحقق هذا السيناريو، سيكون النظام العالمي قد تداعى إلى صراع همجيين النخب البيولوجية القومية حيث تسعى كل منها إلى الحفاظ على نقائها بينما تحاول إقصاء الأخرى باعتبارها مصدراً محتملاً للتلوث (O'Neill, 1985b) .

ملحوظة

استفدنا في هذا المقال من أوراق قدمت للمؤتمر العاشر للمعهد الدولي للدراسات السميوطيقية والبنيوية بجامعة بريتيش كولومبيا بفانكوفر في ١٣ أغسطس ١٩٨٨ والمؤتمر الذى عقدته *Theory, Culture & Society* عن مستقبل العالم في أبردين ١٤ سبتمبر ١٩٨٨.

المصادر والمراجع

Altman, Dennis (1987) *AIDS in the Mind of America*. New York: Anchor Press.

Altman, Dennis (1988) 'Legitimation through disaster: AIDS and the gay movement', pp. 301-15 in Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS: the Burdens of History*. Burkeley: California University Press.

Brandt, Allen M. (1988) 'AIDS: from social History to social policy', pp. 147-71 in Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS: the Burdens of History*. Burkeley: California University Press.

Christakis, Nicholas A. (1986) 'International aspects of AIDS and HIV infection', in *Confronting AIDS: Directions for Public Health Care and Research*. Washington: National Academy Press.

Christakis, Nicholas A. (1988) 'The ethical design of an AIDS vaccine trial in Africa, *Hastings Center Report* 18 (3): 31-7.

Christakis, Nicholas A. (1989) 'Responding to a pandemic: international interest in AIDS Control', *Daedalus* (Spring): 113-34.

Crawford, Robert (1977) 'You are dangerous to your health: the ideology and politics of victim blaming', *International Journal of Health Services* 7 (4): 663-80.

Crim, Douglas (ed.) (1988) *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. Cambridge MA: MIT Press.

Daedalus (1989) Special issue 'Living with AIDS' (spring).

Ehrenreich, B. and Ehrenreich, J. (1971) *The American Health Empire: Power, Projects and Politics*. New York: Random House.

Essex, Max and Kanki, Phyllis J. (1988) *AIDS: the Burdens of History*. Burkeley: California University Press.

Fortin, Alfred J. (1987) 'The politics of AIDS in Kenya', *Third World Quarterly* 9 (3): 907-19.

Hunt, Charles (1988) 'AIDS and capitalist medicine', *Monthly Review* (January): 11-25.

Law, David and Gill, Stephen (eds) (1988) *The Global Political Economy: Perspectives Problems and Politics*. New York: Harvester Press.

Luke, Timothy W. (1989) *Screens of Power: Ideology, Domination and Resistence in Informational Society*. Urbana: University of Illinois Press.

The Milbank Quarterly (1986) Special issue on 'AIDS: The Public Context of an Epidemic', (supplement 1).

Navarro, Vincente (1976) *Medicine Under Capitalism*. New York: Prodist.

New England Journal of Public Policy (1988) Special issue on AID, 4 (1).

O'Neill, John (1985a) Five Bodies : *The Human Shape of Modern Society*. Ithaca: Cornell University Press.

O'Neill, John (1985b) 'To kill the future?' *Bulletin of the Graduate School of International Relations* No. 3. Nigigata: International University of Japan.

O'Neill, John (1986) 'The medicalization of social control', *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 23 (3): 350-64.

O'Neill, John (1988a) 'Techno-culture and the specular functions of ethnicity', pp. 17-35 in I. H. Angus (ed.), *Ethnicity in a Technological Age*. Edmonton: University of Alberta.

O'Neill, John (1988b) 'Religion and postmodernism: the Durkheimian Bond in Bell and Jameson', *Theory, Culture & Society* 5(2-3): 493-508.

Ornstein, Michael (1989) *AIDS in Canada : Knowledge, Behavior and Attitudes of Adults*. Toronto: University of Toronto Press.

Royal Society of Canada (1988) *AIDS : A Perspective for Canadians*. Ottawa: Royal Society of Canada.

Rubin, Gayle (1984) 'Thinking Sex: notes on For a Radical Theory of Politics of Sexuality', pp. 267-319 in Carlos S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality*. London: Routledge.

Scientific American (1988) 'What Science Knows about AIDS', 259 (4/October).

Spurgeon, David (1988) *Understanding AIDS : A Canadian Strategy*. Toronto: Key Porter Books.

Treichler, Paul A. (1988a) 'AIDS, Gender and Biomedical Discourse: Current Contests for Meanings', in pp. 190-266 Elizabeth Fee and Daniel M. Fox (eds), *AIDS : the Burdens of History*. Burkeley: California University Press.

Treichler, Paul A. (1988b) 'Biomedical discourse: an epidemic of signification', in D. Crim (ed.) (1988) *AIDS : Cultural Analysis, Cultural Activism*. Cambridge MA: MIT Press.

Watney, Simon (1987) *Policing Desire : Pornography, AIDS and the Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

جون أونيل يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة يورك بتورنتو. وتشمل أعماله كتابًا بعنوان Five Bodies (طبع في Cornell University Press, 1985).

وجها علم الاجتماع : عالميان أم قوميان ؟

برايان ترنر

مقدمة

وقع علم الاجتماع منذ نشأته فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى توتر أو تناقض بين علم خاص بالدول القومية وعلم خاص بعمليات عالمية أو كونية . وقد تطور بصورة غامضة كعلم خاص بمجتمعات العالم الصناعى وكعلم للبشرية . ومع أن مفردات علم الاجتماع تمتد على مستوى يتسم بدرجة من التجريد تكفى للإيحاء بأنه علم يختص بالعمليات الاجتماعية الكونية ("الفعل" أو "الهيكلة" أو "المعيار" أو "النسق الاجتماعى") ، فقد تطور علم الاجتماع فعليًا لتفسير المصائر المحلية أو القومية وفهمها. ومن منظور علم اجتماع المعرفة، قد نفاجأ لو غاب هذا الغرض القومى . ومع ذلك يمكن القول إنه كلما كبر عالم الاجتماع ازداد الغرض محلية ، أى أن علم الاجتماع تطور بالرؤى الألمعية إلى قضايا ملموسة تخص التطور الرأسمالى المحلي. ونهدف إلى استكشاف هذه التناقضات الظاهرية من خلال شرح بعض علماء الاجتماع الكلاسيكيين ، إلا أننا سنركز فى هذه المناقشة على فرنسا وألمانيا حتى الحرب العالمية الأولى .

يقول پيرسى بيش شيلى Percy Bysshe Shelley فى كتابه *A Defence of Poetry* (دفاعًا عن الشعر) فى عام ١٨٢١ إن الشعراء «شراح وحى غير مفهوم» لأنهم يتمتعون بخيال فذ . ومع أننا لا نود أن ندعى قدرات بطولية كهذه لعلماء الاجتماع ، فينبغى على الأقل أن نتوقع من علم الاجتماع أن يعكس وبسرعة إن أمكن التوترات والتطورات الكبرى لمجتمعات معينة . ولما كان العالم الحديث نفسه خاضعًا للتوترات المتناقضة كالعولمة والنزعة المحلية ، والعلمنة والنزعة الأصولية ، والتحديث وما بعد التحديث، فإننا نتوقع أن نرى هذه التناقضات منعكسة فى الجهاز الفكرى لعلم الاجتماع نفسه ؛ لذا فإن هدفنا فى هذا المقال أن نلقى نظرة على العلاقة بين نشأة

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 343-358.

مفهوم كونى عن المواطنة والمفاهيم العالمية عن الإنسانية وأن نستعرض مختلف السبل التى دخل بها علم الاجتماع طرفًا فى هذه التطورات العالمية .

نشأة علم الاجتماع

إن الفكرة القائلة بأن علم الاجتماع من نواتج الثورتين الفرنسية والصناعية ولكنه جاء عن طريق الإيديولوجيات الثلاث الأساسية للسياسة الحديثة (وهى النزعة المحافظة والليبرالية والاشتراكية) هى فكرة مثيرة للجدل (Nisbet, 1967)، ومع ذلك فهى تقدم نموذجًا تحليليًا مفيدًا للنظر فى الرأى القائل بأن علم الاجتماع يجسد توترًا بين علم عالمى خاص بالبشرية وعلم "محلى" فى خدمة الدولة القومية. والمشكلة أن علم الاجتماع قد يكون رد فعل للنتائج الكونية للثورتين ، إلا أنه اتخذ الطابع المؤسسى فى سياق النمو السريع لنظم التعليم العالى القومية فى حقبة ما بعد الحرب تحت رعاية الدولة . فهل هو علم عالمى للبشرية أم لدراسة البنى المحلية للجماعة القومية ؟ فى حديثه عن أمركة علم الاجتماع يأسى مور (W. E. Moore, 1966) على ضياع تراث من علم الاجتماع الأوربى كان فى الأصل يرى أن هذا الفرع من أفرع العلم خاص بدراسة البشرية ، ويشير إلى أن تطور العالم إلى نسق عالمى قد يؤدى إلى إحياء علم الاجتماع بمنظور عالمى . ويحدد مور عددًا من علماء الاجتماع الكلاسيكيين ممن كانت لهم رؤية عن علم عالمى (ابن خلدون وكونت ودوركهايم وسپنسر) ، ولكن من الغريب أنه يهمل مناقشة كلود أنرى دو سان سيمون (-Claude-Henri de Saint Simon: 1760-1825) . فانطلاق سان سيمون من نقطة بدء (إعادة) توحيد أوربا وزيادة الوعى بالعالمية الحديثة (,Robertson, 1987; Robertson and Chirico 1985) يدل على أن شرحه للعلاقة بين نزعة التصنيع والعولمة الإنسانية يتسم بنفاذ بصيرة غير عادى .

كان سان سيمون كفرد قد ولد فى التوقيت المناسب ليعايش النتائج الثورية لعصره. وكان ينتمى للأرستقراطية الفرنسية والتحق بالجيش الفرنسى لفترة وجيزة إبان حرب الاستقلال الأمريكية، ثم ألقى القبض عليه فى عام ١٧٩٣ وانهار مالياً نتيجة للتغييرات الثورية. وقد أدى فشله فى الحصول على اعتراف شعبى به إلى محاولته الانتحار فى عام ١٨٢٣ حيث أطلق سبع طلقات على رأسه ولكنه لم يمت. وقد نجا من الموت بهذه المعجزة لتوافيه المنية بعد ذلك بعامين على أثر إصابته بالتهاب فى الأمعاء. وقد خلف وراءه تلاميذ مخلصين ومجموعة أعمال ثبتت أهميتها القصوى فى تأسيس علم الاجتماع والاشتراكية نظرًا لتأثيرها المباشر على كل من دوركهايم (,Gouldner 1958; Lukes, 1973) وماركس (Rattansi, 1982) .

يدافع مور فى أعماله الفلسفية عن اليقينية الوضعية باعتبارها ترياقًا ضد التفكير الميتافيزيقى ، إلا أن لب علم الاجتماع السان سيمونى كان يغلب عليه تحليل نزعة التصنيع . والحقيقة أن صياغة سان سيمون لمفهوم التغيير الاجتماعى سبق علم اجتماع هربرت سبنسر لأن سان سيمون كان يريد أن يخلق تناقضًا حادًا بين النسقين العسكرى والصناعى . وكانت طبقة الموظفين تتمتع بسيطرة سياسية وإيديولوجية فى النظم الإقطاعية فى العصور الوسطى لأن الكنيسة كانت مؤسسة توفر التماسك الاجتماعي. ومع تطور نزعة التصنيع، لم تعد القيم العسكرية والفضائل الرهبانية للزهد ذات صلة من الناحية الاجتماعية مع تحول النسق الاجتماعى من الإنتاج الحربى إلى إنتاج أشياء نافعة من خلال توجيه العلوم والفنون لصالح الإنسانية. وأخلى الأسلوب القديم للسياسة العسكرية مكانه لنسق من الإدارة التعاونية تتم فيه إزاحة الطبقات الطفيلية التقليدية لتحل محلها الطبقات "الجديدة" من مهندسين وصناعيين. وبينما كان سان سيمون يعمل على التفرقة بين النسق العسكرى اللاهوتى والنسق السلمى الصناعى أدرك أن هناك حالات قد يتداخل فيها هذان النسقان ويواصلان البقاء معًا فى بعض المجتمعات . وهكذا ففى كتابه *De la réorganisation de la société européenne* (عن إعادة تنظيم المجتمع الأوربى) الذى قام بنشره بالتعاون مع أوجستين تييرى Augustin Thierry فى عام ١٨١٤، ينتقد البعد العسكرى للتكوين الاجتماعى لانجلترا والذى وضع جنبًا إلى جنب مع نزعة التصنيع. ولإقامة سلام أوربى ، كان لابد من بتر هذا الجانب العدوانى من التنظيم الاجتماعى الانجليزى بتوحيد انجلترا وفرنسا تحت نظام برلمانى مشترك (Taylor, 1975: 130-36) .

هذه السمات المميزة لعلم الاجتماع السان سيمونى معروفة نسبيًا. وربما كان الأهم منها رؤية سان سيمون لنسق موحد للدول الأوربية وانتشار التصنيع دوليًا ونشأة ثقافة عالمية. ولرؤية سان سيمون عن التصنيع الذى يؤدى إلى نظام دولى يقضى على تراث الإقليمية أهمية خاصة من وجهة نظرنا لأنه كان يرى صلة وثيقة نمو العالمية وتغيير طبيعة العلوم الاجتماعية. ويقول فى كتابه *L'Organisateur* (١٨١٩) إن علماء أوربا كانوا بصدد إيجاد صلات اجتماعية تتحدى الأنماط العتيقة من الوعى المحلى . وقدر لعلم الاجتماع أن يصبح علم النزعة التصنيعية الجديدة، بينما كانت الإنسانية دينًا فى طريقه للحلول محل الكاثوليكية المتهالكة. وهذا الجانب من تعاليم سان سيمون هو الذى أذهل دوركهايم. فالتصنيع الاقتصادى وحده ليس كافيًا لإيجاد أساس معنوى جديد للمجتمعات الأوربية التى كانت فى حالة فوضى من جراء تداعى السلطة المعنوية للبابوية. وفى كتابه *Nouveau christianisme* (المسيحية الجديدة) يبحث سان سيمون عن المبادئ التى تقدم مفهوم الوحدة الكونية لدمج الأمم الأوربية المشتتة فى

نظام متماسك معنوياً. وفى دراسته لسان سيمون يؤيد دوركهايم هذه السمة المعيارية للاشتراكية العالمية، إلا أنه يرى ضرورة أن تتكفل الفئات المهنية المنظمة دوليًا بهذه المعايير.

وأصبحت فكرة وجود صلات مهمة ومتناقضة فى ظاهرها أحْيانًا بين نزعة التصنيع العالمية والمسيحية بعد إضفاء الطابع العلمانى عليها وعلم الاجتماع الكونى والاشتراكية سمة ثابتة من سمات تراث علم الاجتماع الكلاسيكى . وتم استيعاب أفكار سان سيمون عن اليقينية الوضعية وعلم الاجتماع من جانب أوجوست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧) فى كتابه *Cours de philosophie* (دروس فى الفلسفة) حيث نجد فى المجلد الرابع منه والذى نشر فى عام ١٨٣٨ أول إشارة واعية "لعلم الاجتماع". فقد وضع كونت قواعد فكرة إيجاد علم الاجتماع كذروة العلوم الوضعية ومذهب عالمى وقوة تساعد على تماسك العلوم المعاصرة. وكتب كونت للقيصر نيكولاس وصدر أعظم الامبراطورية العثمانية ورئيس الطائفة اليسوعية يحثهم على قبول النزعة العالمية الوضعية الجديدة . وبعد سان سيمون أيضًا اتخذ كونت من النزعة العالمية والسلطة الهرمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية نموذجين لتقنين النظام الجديد . وكان لمذهب الإنسانية الجديد طقوس وكهنة ولوائح كالمذهب القديم ، إلا أنه تشرب بروح اليقينية الوضعية (Kolakowski, 1968) .

وازداد تطور هذا الاهتمام المتزامن بإيجاد علم خاص بالمجتمع وتوحيد البشرية (أو كخطوة أولى نحو الدمج السلمى لأوربا) على يد كل من دى كولانج Nemis Fus-tel de Coulanges ودوركهايم اللذين اعتبرا عالمية الكاثوليكية الرومانية الوسيطة طريقًا وسطًا بين وحدة الوجود الذى تؤمن به روما والنزعة الكونية للنظام الصناعى الجديد . يقول دوركهايم فى كتابه *The Elementary Forms of the Religious Life* (الأنماط الأولية للحياة الدينية) إن المجتمعات الحديثة عليها أن تكتشف مجموعة جديدة من الصلات المعنوية ذات المكانة العالمية . وكانت هذه العناصر المعيارية ضرورية لكبح تأثير الفردية النفعية التى كانت سمة أخرى من سمات نظام النزعة التصنيعية الجديد . ورداً على النزعة القومية الألمانية ونتيجة للدمار الذى جلبته الحرب العالمية الأولى على شباب حركة أو مدرسة دوركهايم، بدأ دوركهايم فى النظر إلى الطقوس والرموز القومية باعتبارها السمة الأساسية للنظام الاندماجى الجديد الذى يحل محل المسيحية. وكانت هذه المشاعر القومية خاصة فى *Qui a voulu la guerre?* (من الذى أراد الحرب ؟ ١٩١٥) و *L'Allemagne au-dessus de tout* (ألمانيا فوق الجميع، ١٩١٥) تمثل أيضًا رد فعل ضد الأفكار الخطيرة لهاينريش فون ترايتشكه عن الوحدة الألمانية . وقد نفسر علم اجتماع دوركهايم خاصة علم اجتماع

المعنويات والتعليم عنده كمحاولة لمد المجتمع الفرنسي بنموذج تحليلي يسهم في إعادة التماسك الاجتماعي وكان دوركهايم يعتقد أنه مهدد من جانب المادية العبثية ولا معيارية التصنيع السريع. وكان السبب في اهتمام دوركهايم بمشكلات النظام الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة في ظل ظروف التضامن العضوي هو أزمة الحرب الفرنسية البروسية. وأسهمت هزيمة فرنسا في ارتفاع حس الوطنية عنده (Luke, 1973: 41) . وقد يكون من المبالغة أن نؤكد على «السبب في بحثه العلمي في علم الاجتماع هو توحيد فرنسا في أمة منظمة ومتماسكة» (Mitchell, 1931: 87) ، إلا أن فكرة القومية باعتبارها نسخة حديثة من مصادر تقليدية "للضمير الجمعي" نجدها ماثلة في أعماله كلها .

وكانت مشاركة المثقفين الأوربيين في الصحوة النشطة التي شملت بداية الحرب العالمية الأولى كدواء لأزمة الثقافة الأوربية وترياق للعدمية الثقافية قد أدت إلى تجميد كثير من التراث الكوني لليقينية الوضعية للقرن التاسع عشر . ولكن إذا كانت مذبحة ١٤–١٩١٨ قد جعلت مستقبل الاتفاقيات الدولية يبدو بعيدًا ، فإن تيمتي القومية والعالمية التوأم ظلا متداخلين في علم اجتماع دوركهايم ومن جاءوا من بعده على مدى فترة زمنية أطول . وفي عام ١٩٠٠ وفي "المعرض العالمي" بباريس ، ألقى دوركهايم محاضرة في مؤتمر عن مشكلات التضامن في المجتمعات الحديثة اعترف فيها بقوة الحس القومي آنذاك ، ولكنه أشار أيضًا إلى وجود اتجاه اجتماعي جديد نحو التضامن الأوربي ونحو الإنسانية (Hayward, 1959). كما تم استكشاف هذه التيمة من جانب مارسيل موس في تطوير لأفكار دوركهايم في مقال بعنوان 'Sociologie politique: la nation et l'internationalisme' (علم الاجتماع السياسي : الأمة والدولية (Mauss, 1968-9, Vol. 3). موجز القول إن تيمة الدولية السان سيمونية استمر في علم اجتماع دوركهايم على الرغم من الدمار الناجم عن الحرب .

العالمية الألمانية وضيق الأفق الألماني

يمكن تعريف التحديث من منظور نشأة مفهومي الدولية والكونية بقدر ما يفترقان مع أوجه قصور التراث وضيق أفقه وإقليميته. والعالمية في هذا الصدد مقيدة بنمو المدينة وبالشركات التجارية وبالجامعات وبنشأة اقتصاد نقدي . ويرتبط مشروع التحديث بالظروف التي تخلق المواطن المجرد . وكان اختفاء المكانة باعتبارها المحور الأول للهرم الاجتماعي ونمو أفكار التعاقد عمليتين خطيرتين مهدتا الساحة لتقنين المفاهيم الحديثة عن المواطنة العالمية (Turner, 1986, 1988) . لذا فقد صدق هابرماس حين زعم في كتابه *The Philosophical Discourse of Modernity* (الخطاب الفلسفي للحداثة) أن «العصر الحديث بدأ بكانط» (Habermas, 1987: 360) ،

وصحيح أيضًا أن المقالين اللذين حظيا بأكبر قدر من الاهتمام فى أحدث المناقشات عن المعاصرة وما بعد المعاصرة هما 'What is enlightenment?' (ما هـو التنوير؟) و 'Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view' (فكرة لإيجـاد تاريخ عـالمى من منظور عـالمي) اللذان نشـرا فى *Berlinische Monats-chaft* فى عام ١٧٨٤. وكـان كانط باعتبـاره منظرًا للمـعاصرة مهـتمًا بالاحتمـالات التطورية لأخلاقيـات عالمية تمثل بديلاً عن المسيحية (الرسمية) أو خليفة لها .

تدل هذه الكتابات السياسية على أن كتابات كانط النقدية عن القضايا الفلسفية لم تكن بعيدة عن القضايا الاجتماعية والسياسية لعصره. بل يمكن اعتبارها ردود أفعال لتآكل عالمية الأخلاقيات المسيحية أمام الثورتين الأمريكية والفرنسية ؛ لذا ففى مقاله عن التاريخ العالمى يتأمل كانط النتائج العالمية لتحول المجتمعات الإنسانية من الهمجية إلى التحضر، وهى تيمة شائعة عند فلاسفة التنوير ثم تطورت بالطبع فيما بعد عند كل من فرجوسن وهيـجل، وتطورت عند مـاركس إلى مـادية تـاريخـيـة للمـجـتـمع العالمي. ولفهم هذا الجانب من مقال كانط، ينبغى ملاحظة أن 'Idee zu einer allge-meinen Geschichte' (فكرة نحو إيجاد تاريخ عام) يمكن قراءتها بمعنى "نموذج تحليلى معـيارى عـام لتـاريخ العـالم"، فى حين أن 'im weltbürgerliche Absicht' يمكن ترجمتها بعبارة "من منظور المواطنة العالمية" . موجز القول إن هناك توازيًا بين رؤية سان سيمون عن أوربا موحدة فى سياق إنسانى ممتد ومقالات كانط عن التاريخ العـالمى والتنوير والسـلام الدائم (Beck, 1988) . ولا غـرابة فى هذا التـوازى أو الالتقاء، فقد كان هذا رد فعل كل منهما تجاه الأفكار (الضمنية) عن المواطنة العالمية فى الثورة الفرنسـية . فيقول كانط إن الضرورة أجبرت الإنسانيـة على التـخلى عن الحريات (الطبيعية) الفردية فى سبيل تشكيل اتحاد مدنى ، فى حين أن أسمى غايات الطبيعة هى إيجاد مجتمع إنسانى مثالى . ويستحيل وجود مجتمع عالمى كهذا إلا فى سياق تنظيم دولى للدول . وكانت هذه الفكرة التى أقرها كانط "خيالية" (من منظور الأهداف القومية)، ولكنها فى النهاية ضرورية لكى تتجاوز الإنسانية حالة الحرب الدائمـة . وكـان الحل النهـائى لحـالة الطبيـعـة الهوبزية هو إيجـاد نظام دولى للتنظيم المتبادل .

وإذا كـان كـانط قـد بدأ العصـر الحـديث، فـإن هيـجل (١٧٧٠-١٨٣١) هو الذى تحولت المعاصرة على يديه إلى مشكلة حسب قول هابرماس، ففى نظرية هيـجل عن نشوء روح عالمية بات تبلور العقلانية والوعى بالزمن التاريخى والمعاصرة أمرًا واضحًا وضع عن وعى فى إطار نظرى . وتاريخ العالم عند هيجل «ليس إلا تطور لفكرة الحرية» (Hegel, 1956: 456) من خـلال سلسلة من الكفـاح الجـدلى نحـو إدراك الذات فى

العالم الإغريقى والعصر الرومانى والعالم الألماني. والدين بصفة عامة والمسيحية بعد إصلاحها بصفة خاصة عند هيجل لعبا دوراً حاسماً فى نشأة الذاتية والفردية الحديثتين. وفى ذاتية الروحانية المسيحية كان هيجل يرى جذور الوعى الحديث، إلا أن المسيحية فى العصر الحديث تفتتت ولم تعد تمثل أخلاقيات عامة ورؤية عالمية. وبنمو تقسيم العمل وتنافسية المجتمع البرجوازى أصبح المجتمع المدنى يفتقر إلى التماسك، وقد ساعد هذا الاغتراب على فصل الأفراد عن المجال المشترك. وكان لابد من وجود دين مدنى جديد ليخلف المسيحية ويعبر عن المستوى الجديد من العالمية والحرية الذى كان ضمنياً فى المجتمع الحديث. وكغيره من معاصريه كان هيجل يربط رؤيته هذه عن المسيحية بإضفاء مسحة مثالية على دولة المدينة الإغريقية باعتبارها حقبة لم يكن فيها اغتراب جوهرى بين الفرد والساحة العامة. وفى كتاباته اللاحقة، انتقل هيجل إلى رؤية علمانية عن الاندماج السياسى وكان يؤمن باحتمال نشوء دين مدنى يوفر الاندماج اللازم لنسق اجتماعى متطور (Plant, 1973) .

ومن المعروف أن الهيجلية كانت لها نتائج متناقضة تماماً، ونتيجة لذلك فقد انقسمت مبكراً إلى هيجليين يمينيين محافظين وما يعرف باسم "الهيجليين الشبان" على اليسار. فمن ناحية، كانت أفكار هيجل تبرر نقد المسيحية باعتباره مجرد إدراك جزئى لروح الحرية العالمية وتضفى الشرعية على نقد ثورى لخصوصيات العصور الحديثة ومحدودياتها كإرهاص لقفزة جديدة نحو المستقبل. ومن ناحية أخري، فقد ساعدت الهيجلية على التصالح بين الحاضر والماضي، لأن المؤسسات الحديثة هى أكمل إدراك لمسار التاريخ. وتم فهم شعار هيجل "الحقيقة هى العقلانية" بمعنى أن ما هو موجود الآن (كدولة بروسيا مثلاً) يعد تجسيداً لأرقى أشكال العقلانية. وقد سمح هذا اللبس لبوبر باتهام هيجل بإثارة النعرة القبَلية الجديدة (Popper, 1945: 30)، بينما ذهب باحثون آخرون إلى أن نص كتاب *Philosophie des Rechts* (فلسفة الحق) ليس به ما يبرر حكماً كهذا (Knox, 1940) .

والحقيقة أننا لا نفهم التيمات المتناقضة للفلسفة الاجتماعية الألمانية دون فهم البنية الاجتماعية للدويلات الألمانية فى الحقبة التى تلت الثورة الفرنسية. فقبل الثورة ، كانت الطبقات الحاكمة الألمانية والبلاط ينظرون إلى فرنسا كنموذج للذوق والسلوك المتحضر . وقد ساعد هذا الإعجاب بالثقافة الفرنسية الراقية على دق إسفين ثقافى كبير بين البلاط والطبقات الوسطى وطبقة الفلاحين . فكانت ألمانيا لاتزال تتألف من مجموعة من المدن والإمارات والدويلات الصغيرة المقسمة والمفتتة. ومن الناحية الثقافية ، أنتج ذلك عقلية قروية ضيقة أضفت صبغة مثالية على قيم المدن الصغيرة ذات الحكم الذاتى ضد خطر المطلقية الخارجى . ومع ذلك فقد تمثلت محلية ألمانيا

القرن الثامن عشر فى أن نفس هذه المحلية أفرزت أيضًا جذور تزايد سريع فى الاهتمام بالثقافة العالمية من جانب المسئولين فى الجهاز البيروقراطى . كما كانت بيروقراطية الدولة الألمانية تضم معلمين ورجال دين، وبالتالى فقد كان هناك جمهور متلقٍ لثقافة أكثر عالمية . وهيأت البنية البيروقراطية للدولة السياق المؤسسى لنمو مُثل المعرفة والتعليم من جانب موظفى الدولة من أعضاء الطبقات المتوسطة . ومع ذلك لم يكن هناك مركز ثقافى قومى فى الدويلات الألمانية و «فى ظل عدم وجود مركز قومى وجمهور قومى ، بدأت الطموحات الأدبية الألمانية فى التركيز على الإنسانية ككل» . (Bendix, 1977 : 126)

وبعد الثورة، كانت النخب المتعلمة إما تتطلع إلى انجلترا كنموذج لليبرالية قد يمثل بديلًا عن الرعب الثورى أو استمرت فى تطوير أفكار عن تنمية الفرد والتعليم الذاتى والرقة الجمالية كبديل عن السياسة العملية. وكانت رؤيتهم العالمية الأخلاقية تتضمن نقداً للأرستقراطية التى كان يعتقد أن ثقافتها تقوم على ألعاب رياضية دموية والإفراط فى الشراب والإباحية دون رفض للا مساواة الاجتماعية فى حد ذاتها. وكان أدب الطبقات الوسطى يعكس تصالحها مع العالم من ناحية قيم الاجتهاد والتحفظ والنقاء الأخلاقي. وكانت قيم البرجوازية المتعلمة هذه يكتنفها الغموض فيما يتعلق بسياسة السلطة لأن الطبقات الوسطى المتعلمة كانت تخشى الرعب الثورى من أسفل والحكم الشمولى من أعلى ؛ لذا فقد "فرت" إلى التربية الذاتية . وكان نمو "الشخصية" بديلاً عن الكفاح السياسى . و رداً على عنف الرعب الفرنسى ، اعتنق بعض كتّاب ألمانيا من أمثال جوته نزعة إنسانية كلاسيكية وتطلعوا إلى نشأة مواطنة عالمية مثالية Weltbürgertum . وأدى هذا السياق إلى ملاحظة ماركس أن ما حققته فرنسا فى مجال السياسة الثورية كان متروكًا لألمانيا استيعابه فى مجال الفلسفة : لذا ففى كتابى **الإيديولوجيا الألمانية** و **نقد فلسفة الحق الهيجلية** نرى ماركس يحاول الارتقاء بمحدودية المثالية الألمانية من خلال إيجاد تفسير مادى لتاريخ العالم ، وهو ما يتطلب من الماركسية أن تتجاوز قيود المفهوم البرجوازى عن المجتمع المدنى العالمى .

ماركس وفيبر وتاريخ العالم

من المعروف أن تراث ماركس عن المثالية الهيجلية يتطلب ضبطًا وتقنينًا (Avineri, 1968). وقد أصبح النمو العالمى للروح المطلقة هو التطور التاريخى لإنتاج الظروف المادية للوجود والذى ضاعت فيه الشخصية التقدمية للتطور التاريخى مع اغتراب العمل عن وسائل الإنتاج وأهدافه فى ظل الرأسمالية. ومع ذلك فمن تناقضات الرأسمالية تخرج البروليتاريا باعتبارها الطبقة العالمية للتغير التاريخي. ولكن إذا اعتبرنا ماركس منظرًا للمعاصرة، يمكن لنا أن نرى مكونات فكر كل من كانط وهيجل .

فنجد مثلاً أن هناك «ثلاثة جوانب تميز الرأسمالية عند ماركس ، وهي عقلنة العالم وعقلنة الفعل الإنساني وعولمة التواصل الإنساني» (Avineri, 1968: 162) . ونتيجة لذلك، كانت رؤية ماركس عن الرأسمالية متناقضة في ظاهرها . فقد أخضعت الرأسمالية غالبية السكان لحياة البؤس الجبري ، إلا أن الرأسمالية أيضاً قضت على التراث المحلي والمشاعر الإقليمية وخرّبت جنان السحر والغيبيات ، وبزخمها العالمي أحالت التاريخ إلى تاريخ عالمي . وفي كتاب الإيديولوجيا الألمانية ذهب كل من ماركس وإنجلز إلى أن الرأسمالية :

«أنتجت تاريخ العالم لأول مرة بجعلها كل الأمم المتحضرة وكل فرد فيها يعتمد في إشباع احتياجاته على العالم كله وهو ما من شأنه محو الذاتية الطبيعية لكل أمة» (Marx and Engels, 1965: 75-6)

وازدادت هذه الرؤية عن الدينامية العالمية للاقتصاد الرأسمالي وضوحاً في الفكرة التي ترى أن آسيا تتميز بالجمود وتفتقر إلى الأهمية العالمية. والحقيقة أن نمط الإنتاج الآسيوي كان يحول دون إمكانية التغير الداخلي (Turner, 1978). وكانت الامبراطورية البريطانية بخطوطها الحديدية ونظام الملكية الخاص بها وصحفها وسلعها التنافسية هي التي بدأت الثورة في آسيا . ونظراً لأن العمال لم يكن لهم نصيب من الاقتصاد القومي ، فقد كانت اهتماماتهم عالمية. وبالتالي كانت النزعة القومية والوطنية في نظرهم قوتين رجعيتين سرعان ما تذبلان مع التطور العالمي للرأسمالية . وتعد المشاعر القومية أداة برجوازية لتقسيم الوعي العمالي العالمي (Davis, 1965; Kolakowski, 1974) .

ومع أن ماركس كان يكتب صراحة عن المد العالمي لنظام عالمي رأسمالي، فإننا نستطيع أيضاً أن نفسر ماركس باعتباره منظراً للمعاصرة. وقد نشأ تفسير ماركس بهذه الصورة مؤخراً على يد مارشال برمان (Berman, 1982) في كتابه *All That is Solid Melts into Air* (كل ما هو صلب يذوب في الهواء). ويريد برمان أن يثبت أن هناك نقطة التقاء بين الكتّاب الحداثيين وماركس وأن توترات الحداثة وتناقضاتها كتجربة تنتج عن الرأسمالية كما يحللها ماركس. ويقرأ برمان الحداثة من داخل نموذج تحليلي ماركسي

«لبيان أن طاقاتها ورؤاها وهمومها الخاصة تنبع من ضغوط الحياة الاقتصادية الحديثة، ومن ضغطها الذى لا يهدأ من أجل النمو والتقدم وتوسيعها لنطاق الاحتياجات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية... وتطاير قيمها وتحولها الدائب مع اضطرابات السوق العالمية وتدميرها لكل شيء دون هوادة» (Berman, 1982: 121)

إن ماركس منظر بارع للمعاصرة دون شك، خاصة بتحديده للجذور الاقتصادية المدمرة للتقدم الحديث وبالتالى بوصفه للجانب المظلم (الدم والألم) من التغيير. ومع ذلك يبقى الشك فى أن تفسير ماركس للتحديث هو وصف للتغريب، وبالتالى فى أن نظرته لتاريخ العالم هو تاريخ عام للغرب. وفى هذا الصدد، قد تتسم الماركسية بنفس أوجه القصور التى ترتبط عادة بالنظريات الوظيفية للتطور. فلم يكن ماركس يكنّ أى تقدير للعالمية كعالمية الإسلام مثلاً ، وكان يعتبر "المجتمعات الآسيوية" عامة تتسم بالخمول. وكان تفسيره للتقدم الذى أحرزه تاريخ العالم فى مراحل تطورية - من الهمجية إلى المجتمع المتحضر - هو تراث تنوير غربى . وحتى نظرته لتاريخ أوربا صاغتها التجربة الألمانية للتحول التاريخى ؛ لذا فإن نسخة ماركس من رؤية هيجل عن تاريخ العالم تعد مزيجاً غريباً من رؤية عالمية ومنظور شرقى متميز لجذور الرأسمالية العقلانية. وفى هذا الصدد، يصعب فصل تفسير ماركس للتراكم الرأسمالى فى الغرب عن منظور ڤيبر عن قوة ثورة الرأسمالية العقلانية الغربية فى *التاريخ الاقتصادى العام* .

وقد ترجمت قوة عولمة الرأسمالية عند ڤيبر إلى نظرية عن العقلنة العالمية . وقد أنتج مزيج الرهبنة والعقلانية الغربية قوة لا تقهر ستحيل العالم تدريجيًا إلى نظام اجتماعى مقنن ومنظم ليس فيه إلا مكان محدود للتراث والسحر والإعجاز . وستساعد إزالة الغموض عن العالم على إخضاع كل شىء للحسابات العقلانية . ومع أن ثقافات عديدة "توقعت" مثل هذه التحولات ، فإن قوة روح العقلانية الذرائعية لم تتفتح - تماماً - إلا فى أوربا بعد الكالڤينية وفى الثقافات البروتستانتية بأمريكا الشمالية.

يجمع ڤيبر بين رؤية عن هذه العملية العالمية باتجاه عقلانية عالم واحد ورؤية واضحة عن اضطرار العلوم الاجتماعية لخدمة هدف ألمانى قومى . وفى بحثه هو نفسه نجد التزامًا مستمراً بالأهداف القومية الألمانية. ففى تسعينيات القرن التاسع عشر نجده يدين الاستعانة بالعمال الزراعيين البولنديين وغيرهم فى بروسيا الشرقية التى كان يشعر بأنها تمثل تهديداً بعيد المدى لوحدة ألمانيا الثقافية (Tribe, 1983). وفى كلمته فى فرايبورج عن "الدولة القومية والسياسة الاقتصادية" (Weber, 1980) يتضح أن الاقتصاد له دور مباشر فى العمل على إقامة دولة ألمانية قوية. ويرجع اهتمام ڤيبر بالثورة الروسية فى جزء منه إلى خوف ألمانى تقليدى من اختراق فرسان القزاق لألمانيا عن طريق سهول أوربا الشرقية. ويصف ڤيبر الحرب العالمية الأولى بأنها "عظيمة وجميلة" (Kälser, 1988: 18) على الرغم من أنه لم يكن يؤيد توسع ألمانيا عن طريق ضم بلجيكا مثلاً . وكان خوض ڤيبر الدائب والصريح فى السياسة القومية للحياة الألمانية يثير بعض القضايا عن التفسيرات المتعارف عليها لمبدإ ڤيبر الخاصة بالحياد القيمى . وفى خوضنا فى هذه القضية المعرفية ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار أن أحكام

ڤيبر فى مسألة علم الاجتماع فى علاقته بالسياسة العملية صدرت فى سياق مواجهته مع وزير التعليم حول استقلالية أساتذة الجامعة فى نظام الجامعات البروسى (Weber, 1973) . لذا فمبدأ الحياد القيمى يمثل حكمًا على تنظيم الجامعات أكثر من كونه حكمًا على إدارة البحث السسيولوجى ؛ وهو لم يمنع ڤيبر من إصدار أحكام مباشرة على الجيش والسياسة الخارجية أو الداخلية .

المثقفون وعلم اجتماع المعرفة

قد يعترض البعض بأن تحليلنا حتى الآن لم يقدم سوى افتراض واضح عن علم اجتماع المعرفة، وهو أنه من المتوقع من علماء الاجتماع أن يعكسوا الأهداف القومية، خاصة فى فترات الأزمات الاجتماعية. والأكاديميون الجامعيون فى أوربا القارية خاصة فى المناطق التى يطبق بها نظام الجامعات الجرمانى هم فى الأساس موظفون مدنيون ينتظر من أبحاثهم أن تراعى الأهداف والافتراضات الحكومية ولو جزئيًا. ففى هولنده مثلاً ، «معظم أعضاء هيئة تدريس الجامعات يؤمنون بضرورة الدور الذى تقوم به الحكومة فى تحديد دور البحث الجامعى فى المجتمع الهولندى» (Phillips, 1986: 65). وهذا الموقف معناه أن فكرة "الحرية الأكاديمية" لها معانى وإيحاءات مختلفة تمامًا فى التقاليد والبنى الجامعية المختلفة. وفى سياق النظم الجامعية الخاضعة لسيطرة الحكومة ، يصعب إدراك معنى فكرة مانهايم التى يتبع فيها فكر ألفرد ڤيبر الخاصة "بالطبقة المثقفة الطافية بحرية" أو "المتعلمين غير المنتمين اجتماعيًا" (Mannheim, 1986). فينتظر من الأكاديميين الجامعيين باعتبارهم موظفين مدنيين أن يعكسوا الأهداف الوطنية بل القومية. ومع تطوير علم الاجتماع الكلاسيكى لرؤية عالمية عن الواقع ، فربما كانت هذه الرؤية تعتمد على الباحثين المهمشين اليهود (دوركهايم، شيمل ، أدورنو وغيرهم) أكثر من اعتمادها على الطوائف الاجتماعية الأخرى .

ومع ذلك فلعالم الاجتماع أهداف أوسع نطاقًا تشمل التزامًا بالطابع العالمى للفرع العلمى وبالسمات العالمية للحياة الفكرية وبمفهوم ما عن العلم كمجموعة من الممارسات والالتزامات التى تفوق الأهداف القومية والمحلية. وعلم اجتماع المعرفة الذى يرى أن المعرفة السسيولوجية تحددها العمليات الاجتماعية كأى نوع آخر من المعارف يسمح لنا بالتأمل الواعى لالتزام عالم الاجتماع بصورة عالمية لعلم إنسانى فى سياق العناصر الكامنة نحو رؤية محلية للواقع. ولهذه الأسباب ينبغى لعلم الاجتماع أن يعكس هذا الانقسام إلى رؤية عالمية لعلم الاجتماع والتزام بأهداف البحث المحددة قوميًا .

وفى حين يتم تقديم هذه الملحوظة كملحوظة "متفائلة" عن أوجه قصور علم الاجتماع وإمكاناته كعلم إنسانى عالمى ، فلابد أيضًا من إدراك قيام علم الاجتماع وعلمائه بخدمة قضايا محلية صرفة. ففى ألمانيا ، تكيف علم الاجتماع وبنجاح نسبى مع الظروف النازية (Rammstedt, 1986)؛ كما خدم علم الاجتماع الأمريكى أهداف السياسة الخارجية القومية فى مشروع كاميلوت؛ وتقدم مناهج علم الاجتماع الأساسية رؤى عن مضمون هذا الفرع العلمى (Coulson and Riddell, 1970) ؛ وكتبت قلة قليلة من كبار علماء الاجتماع عن المشكلات السسيولوجية فى سياق دولى فضلاً عن سياق عالمى . فقد احتجب علم الاجتماع عند پارسنز مثلاً وراء مأزق التزامه الصريح بالقيم الديمقراطية الأمريكية (Holton and Turner, 1986) وعزمه الواضح على كتابة نظرية عامة للفعل تكون ذات صلة بالالتزام الإنسانى نفسه . وهناك مثال مختلف تمامًا ؛ فعلى الرغم من الطابع العالمى للقضايا التحليلية لفلسفة هابرماس الاجتماعية فإن شروحه على المجتمعات الفعلية (وهى نادرة على أية حال) تميل إلى ضيق الأفق بتركيزها على المجتمعات الرأسمالية الغربية (Habermas, 1979) .

النتائج : أزمة نهاية القرن

قد نتوقع سيلاً من المطبوعات فى تسعينيات القرن العشرين عن أزمة نهاية القرن . وقد مهد مارتن جى (Martin Jay, 1988) الطريق إلى حد ما وربما قبل الأوان بحديثه عن اشتراكية نهاية القرن . ولا شك أن هناك درجة من التوازى بين ١٨٩٠ و١٩٩٠ . فهناك إحساسنا بالدمار الوشيك، وهو هذه المرة بيئى وليس عسكريًا بالضرورة ، ولو أن هذا لا يمنع احتمال وقوع كارثة بيئية عسكرية. فظاهرة الصوبة الزجاجية وتدمير طبقة الأوزون وانهيار أوربا الشرقية ووباء الإيدز والصحوة الأصولية فى الأديان العالمية وتغير المجتمعات الصناعية والصراعات الدينية العرقية على مستوى عالمى والعنف الطائفى ، تقدم صورة رهيبة للكارثة العالمية. وهناك الآن صور عديدة من العدمية والاضمحلال الثقافى . وقد نجد لمفهوم أزمة القيم وحركة الجماهير وعزل الفرد الذى ساد فى تسعينيات القرن التاسع عشر أصداء فى عصرنا هذا . والدراسات الحديثة عن "نهاية الرأسمالية المنظمة" (Lash and Urry, 1987) يمكن مقارنتها (لا بالإشارة إلى مضامينها ، بل إلى مدى التحول الاجتماعى الذى عكسته) بكتاب *Der Capitalismus fin de Siècle* (رأسمالية نهاية القرن) الذى نشر فى عام ١٨٩٤ . وقد تلخص القلق على المستقبل فى عصرنا هذا فى السابقة "ما بعد" كما بعد الحداثة وما بعد الماركسية وما بعد الفرويدية . ونحن نفترض أن هذا الشك سيفتح الطريق لشكوك أكبر تشمل مقارنة بين وجودنا فى نهاية قرن وثقافة باروكية استبدادية .

وقد نجد للأزمة التى اقتادت المثقفين فى نهاية القرن التاسع عشر نحو علم الاجتماع والاشتراكية والنزعة الدولية صدى أيضًا فى حقبتنا هذه. وقد تمثل تأملات دوركهايم عن رؤية سان سيمون لضرورة الاندماج الأوربى ونهاية العدوان الانجليزى على القارة الأوربية وظهور علم إنسانى جديد نقطة انطلاق للعلوم الاجتماعية المعاصرة تبدأ منها فى الاهتمام (من جديد) بالتوترات القائمة بين همومنا المحلية المتعلقة بالقضايا القومية والتزامنا بعلم اجتماع عالمى للإنسانية كلها. وستحل مأساة فكرية إذا حجبت السياسة القومية والضيقة الأفق لعالم ثاتشر وبوش الأنجلو أمريكى الاحتمالات الحقيقية التى بدأت فى عام ١٩٩٢، وهى احتمالات تنبأ بها سان سيمون بل وصفها فى ملحوظاته عن الحاجة إلى برلمان أوربى فى عام ١٨١٤ .

المصادر والمراجع

Avineri, S. (1968) *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, L. W. (1988) *Kant, Selections*. New York: Macmillan.

Bendix, R. (1977) 'The province and the metropolis: the case of eighteenth-century Germany', pp. 119-49 in J. Ben-Davis and T. N. Clark (eds), *Culture and its Creators, Essays in Honor of Edward Shils*. Chicago and London, University of Chicago Press.

Berman, M. (1982) *All that is Solid Melts into Air, the Experience of Modernity*. London: Verso.

Coulson, M. A. and Riddell, D. S. (1970) *Approaching Sociology, a Critical Introduction*. London: Routledge & Kegan Paul.

Davis, H. B. (1965) 'Nations, colonies and social classes: the position of Marx and Engels', *Sience & Society* 29: 26-43.

Gouldner, A. W. (1958) 'Introduction' to Emile Durkheim, *Socialism*. New York: Collier Books.

Habermas, J. (ed.) (1979) *Geistigen Situation der Zeit*, 2 volumes. Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Hayward, J. E. S. (1959)'Solidarity: the social history of an idea in nineteenth-century France', *International Review of Social History* 4: 261-84.

Hegel, G. W. F. (1956) *The Philosophy of History*. New Yorl: Dover.

Holton, R. J. and Turner, B. S. (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Jay, M. (1988) *Fin-de-siècle Socialism*. London and New York: Routledge.

Kälser, D. (1988) *Max Weber, an Introduction to his Life and Work*. Cambridge: Polity Press.

Knox (1940) 'Hegel and Prussianism', *Philosophy* (January): 51-63.

Kolakowski, L. (1968) *Positivist Philosophy, from Hume to the Vienna Circle*. New York: Doubleday.

Kolakowski, L. (1974) 'Marxist philosophy and national reality', *Round Table* 253: 43-55.

Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Lukes, S. (1973) *Emile Durkheim, his Life and Work*. London: Allen Lane.

Mannheim, K. (1986) *Conservatism, a Contribution to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge.

Marx, K. and Engels, F. (1965) *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart.

Mauss, M. (1968-9) *Ouevres*, 3 volumes. Paris.

Mitchell, M. M. (1931) 'Emile Durkheim and the philosophy of nationalism', *Political Science Quarterly* 46: 87-106.

Moore, W. E. (1966) 'Global sociology: the world as a singular system', *American Journal of Sociology* 71: 475-82.

Nisbet, R. A. (1967) *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.

Phillips, D. (1986) 'Americans in Holland', pp. 64-69 in D. Bok (ed.), *Harvard and Holland*. N. V: Indivers.

Plant, G. (1973) *Hegel*. London: Unwin University Books.

Popper, K. (1945) *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Rammstedt, O. (1986) *Deutsche Soziologie 1933-1945*. Frankfurt: Suhrkamp.

Rattansi, A. (1982) *Marx and the Division of Labour*. London: Macmillan.

Robertson, R. (1987) 'Globalization theory and civilization analysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.

Robertson, R. and Chirico, A. (1985) 'Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration', *Sociological Analysis* 46: 219-42.

Taylor, K. (1975) *Henri Saint-Simon 1760-1825, Selected Writings on Science. Industry and Social Organisation*. London: Croom Helm.

Tribe, K.(1983) 'Prussian agriculture - German politics: Max Weber 1892-7', *Economy and Society* 12: 181-226.

Turner, B. S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen & Unwin.

Turner, B. S. (1986) *Citizenship and Capitalism, the Debate over Reformism*. London: Allen & Unwin.

Turner, B. S. (1988) *Status* . Milton Keynes: The Open University Press.

Weber, M. (1973) 'The power of the state and the dignity of the academic calling in imperial Germany', *Minerva* 4: 571-632.

Weber, M. (1980) 'The national state and the economic policy', *Economy and Society* 9: 428-49.

برايان ترنر يعمل أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة إسكس. وأحدث مؤلفاته بعنوان *Nietzsche' s Dance* (رقصة نيتشه) بالتعاون مع ج. ستاوث، و *Status* (المكانة) .

عولمة المجتمع البشرى

كعملية اجتماعية بعيدة المدى : نظرية إلياس

ستيفن مينيل

«كانت الصور الثنائية القطبية السابقة... إقليمية الطابع... لذا فإن المنتصر فى أى صراع كان إن عاجلاً أو آجلاً يواجه مجموعات خارجية تتمتع بقوة مساوية لقوته أو أكبر منها. وفى المرحلة الراهنة من الصراع الألفى ، كل العناصر الفاعلة المحتملة موجودة على خشبة المسرح» (Elias, 1987b: 89-90)

إن أية محاولة لتحديد بداية تحول اجتماعى جذرى كالعولمة قد تكون مضللة . فمن ناحية ، فقد صدق بيتر ورسلى (Peter Worsley, 1984: 1) فى قوله إن «المجتمع الإنسانى فكرة لم تتحقق إلى يومنا هذا» - ولكن بمعنى أن العناصر الفاعلة المحتملة لم يحدث أن تواجدت كلها جملة واحدة على خشبة المسرح . ومن ناحية أخرى ، فإن بعض العمليات التى تجعل العالم البشرى عالمًا واحدًا تجرى فى المجتمع البشرى طالما ظل النوع الإنسانى موجوداً .

وفكرة احتمال قيام مجتمع بشرى واحد موجودة دائمًا ، إلا أن الفرصة لم تسنح لذلك بعد. وقد ظل البشر دائمًا نوعًا واحدًا قادرًا على التكاثر والتواصل (مع وجود عقبات لغوية بالطبع) والتعلم من بعضه البعض . وقد ملأ البشر الأرض دون أن يطرأ عليهم أى تطور بيولوجى جديد. وقد انقسم النبات والحشرات والأسماك والطير وسائر الكائنات جميعًا إلى عدد لا حصر له من أنواع لم تعد من الممكن لها أن تتزاوج، فاستغل كل منها قدراته الخاصة فى بيئة معينة، وملئوا كل ركن من أركان الأرض تتوفر به مقومات الحياة . أما النوع الإنسانى الواحد فقد تكيف مع ظروف متباينة على الأرض لا من خلال التمايز البيولوجى بل الثقافى .

«إن البشر قد عمروا الأرض بالتعلم من تجاربهم وبتوارث المعارف من جيل إلى جيل . وقد تكيفوا مع الظروف الجديدة بمساعدة التحولات الاجتماعية، أى تحولات نمط التطور الاجتماعى وبدون أية تحولات تطورية جديدة تكسر الوحدة البيولوجية للنوع» (Elias, 1987c: 343) [(١)].

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 359-371.

ويعد التمايز الاجتماعى الثقافى البعيد المدى للجماعات البشرية فى درجات متفاوتة من الاعتماد المتبادل التنافسى أمراً مألوفاً لدى علماء الاجتماع منذ عصر التطوريين الاجتماعيين الڤيكتوريين ؛ وكذلك كانت عمليات الاندماج فى وحدات منسقة أكبر حجماً والعمليات التى تعتبر بمثابة الوجه الآخر من العملة بالنسبة للتمايز ، وتسير كلاهما معًا على المدى البعيد ولو بكثير من حالات الإسراع والإبطاء على المدى القريب .

هذه العمليات البعيدة المدى فى التاريخ البشرى كانت دائماً فى بؤرة الاهتمام فى أعمال نوربرت إلياس Norbert Elias. ففى كتاباته الأولى خاصة فى المجلد الثانى من كتابه *The Civilising Process* (عملية نشر الحضارة ، ١٩٣٩) ، يركز على ما يعد من الناحية الزمنية الجزء الأوسط من قصة العولمة البعيدة الأمد وسالفاتها فى منطقة واحدة من العالم. أى أنه يتعامل مع نشأة الدولة فى أوربا الغربية ومع نشأة نظم الدول وهو ما يهمنا فى هذا المقام، ومع نمو توازنات القوى بين الدول وتطورها فى تلك المنطقة من خلال الحروب منذ العصور الوسطى وحتى القرن العشرين. وفى أعماله اللاحقة يولى اهتمامه إلى مد القصة زمنيًا إلى الوراء - حتى دور "وحدات البقاء" فى المجتمع البشرى منذ أقدم عصوره - وإلى الأمام -حتى ديناميات التوازن النووى بين القوى العظمى العالمية منذ الحرب العالمية الثانية (٢) .

وحدات البقاء

ربما كانت حياة الإنسان الأول "فقيرة ومقززة ووحشية وقصيرة" على حد تعبير توماس هوبز الشهير، ولكنها لم تكن "انعزالية" بأى حال (كما يؤكد هوبز أيضاً). والحالة الأولية للمجتمع ليست حرب كل إنسان على كل إنسان آخر؛ وما تشير إليه كل الشواهد هو أن البشر يعيشون دائمًا فى جماعات. ويبدو أن الحالة الأولية كانت حالة لم يكن لدى جماعات البشر فيها ما يحميها من الفناء أو الاستعباد من جانب جماعة أخرى أقوى جسمانيًا وأكثر أسلحة وقدرة على القتال الجماعى . بعبارة أخرى ، يعيش الناس معاً فى جماعات دائمًا ، وهو ما يطلق عليه إلياس "وحدات البقاء". وهو يعزو إلى ماركس النظرة الثاقبة فى أولى الوظائف الأساسية التى كان على أفراد الجماعة أن يؤدونها بكفاءة إن أرادوا البقاء (Elias, 1987b: 227) ، ألا وهى الحاجة إلى توفير الغذاء وسائر المتطلبات الأساسية للحياة . إلا أن هناك وظيفة حيوية أخرى ، وهى كبح جماح العنف - سواء فى الصراعات الداخلية لجماعة البقاء أو فى الصراعات بين جماعات بقاء مختلفة . ويرى إلياس إنه من الخطأ الظن بأن الوظيفة "الاقتصادية" أكثر "أساسية" من وظيفة اللجوء إلى العنف ومواجهته . وكلتاهما

مرتبطان فى عمليات التطور الاجتماعى ، ويؤديهما نفس البشر غير المتخصصين فى أقدم وحدات البقاء وأصغرها. وكان ماركس محقًا فى قوله إنه ما كان لطبقة متخصصة من المحاربين الذين لا يشاركون بصورة مباشرة فى إنتاج الغذاء أن تنشأ إلا بعد إنتاج فائض من الغذاء، وهو ما ينطبق أيضًا على الكهنة المتخصصين فى نشر المعرفة وتطويرها ونقلها. ومن ناحية أخرى ، كان تحقيق مستوى مرتفع نسبيًا من الأمن الجسدى أمرًا حيويًا للإنتاج المنتظم لفائض غذائى . وبزيادة السكان مع نشأة الزراعة المستقرة، ازداد "تقييدهم" بالإنتاج الزراعى (Festinger, 1983: 81-2) . وكلما ازداد اعتمادهم على استزراع الغذاء بدلاً من التقاطه ازداد اعتماد وحدات البقاء الزراعية على الدفاع عن أنفسهم من المغيرين الخارجيين أو المتمردين فى الداخل. وكانت الجماعة الزراعية بلا دفاعات فى مواجهة العصابات العسكرية المنظمة إلا إذا استطاعت حشد جيش من أفرادها، وهو ما يفسر التناقض الظاهرى الوظيفى لوظيفة المحارب حسب قول جودزبلوم (Goudsblom, 1989b: 89) : «كانت وظيفة المحاربين القتال ضد محاربين آخرين». لذا فالصلة بين نشأة الفوائض الاقتصادية من ناحية والكهنة والمحاربين المتخصصين من ناحية أخرى تبادلية وليست ذات جانب واحد عليًا .

ووحدة البقاء التى ينشأ فيها صنف من الناس يتخصص فى احتكار العنف ويتوقف عن المشاركة المباشرة فى سائر المهام كإنتاج الغذاء يمكن اعتبارها بمثابة دولة. وفى أعماله المتأخرة يستعرض إلياس الشواهد الأثرية للتطور المبكر لدول المدن السومرية ويرى فيها ما يؤيد العلاقة التكافلية بين احتكار أدوات العنف واحتكار فرض الضرائب الذى كان قد أكد عليه من قبل فى تاريخ أوربا (Elias, 1939: Vol. II, 201-25) وما يؤيد التقدم المتوازى لتمايز الوظائف الاجتماعية ونمو إدارة موسعة وتجارة تتخذ من المعابد محورًا لها وإقامة منشآت دفاعية (Elias, 1987d: 228-9) .

وعلى مدار التطور البشرى ككل، صار الاتجاه العام نحو وحدات البقاء أكبر وأكبر سواء من الناحية السكانية أو النطاق الجغرافي. ويتضح هذا الاتجاه بصورة خاصة إذا نظرنا إلى أكبر وحدات البقاء الموجودة فى كل حقبة. ويبين تاجيبيرا (Taagepera, 1978) كميًا أنه بعد انهيار كل من الامبراطوريات الكبرى فى العالم القديم كانت الامبراطورية التالية تتمكن من ضم مساحة جغرافية أكبر من سالفتها. وتعد عملية نشأة الدولة الأوربية التى أدلى إلياس بدلوه فيها ضمن مناقشته لمثل هذه العمليات التكوينية باعتبارها "صراع استبعاد" بين قطبين إقليميين متنافسين و"آلية احتكار" و"آلية ملكية" وتحول الاحتكارات الخاصة إلى احتكارات عامة، مجرد مثال صغير ومحلى على الاتجاه العام لتاريخ العالم نحو تكوين وحدات بقاء أكبر حجمًا

تضم عدداً أكبر من الناس ونطاقًا إقليميًا أوسع. ويعترف إلياس بأن دراسة هذا الاتجاه بصورة أعمق تتطلب تناول مجموعة كبيرة من الأشكال التنافسية فى قارات مختلفة وفى مراحل متباينة من تطور المجتمع. ولابد لدراسة كهذه أن تبين سبب قدرة قادة الحرب فى الجماعات المستقرة الذين تنتظمهم مجتمعات زراعية عسكرية على حشد الموارد العسكرية والاقتصادية لصد الغزوات المرتدة التى يقوم بها قوم فى مرحلة ما قبل الدولة. والسؤال ليس واضحًا كما قد يبدو لأول وهلة، وقد استغرقت العملية مدة أطول مما يقدر لها البعض. ولم تصبح نسب القوة بين الدولة ومجتمعات ما قبل الدولة كبيرة لدرجة أن الأخيرة لم تعد تمثل أى خطر عسكرى حقيقى على الأولى إلا فى مرحلة التطور التى بلغها المجتمع الأوربى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر تقريبًا. ولابد لدراسة كهذه أيضًا أن تتناول دور القوة العسكرية فى عمليات نشأة الدولة فى قارات وحقب تتجاوز تلك التى تناولها إلياس فى الحالة الأوربية؛ وقد أدلى بعض الكتّاب من أمثال مكنيل (McNeill, 1982) ومان (Mann, 1986) وجلنر (Gellner, 1988) بدلوهم فى هذا الصدد مؤخراً.

أنساق التوتر بين الدول

إن الفارق الثابت فى اللجوء إلى العنف بين وحدات البقاء يتسم بنفس درجة وضوح الاتجاهات العامة نحو وحدات بقاء أكبر. وعادةً ما يتم تجاهل ما قام به إلياس فى المجلد الثانى من كتابه *Civilising Process* من لفت إلى التناقض بين استئناس دوافع اللجوء إلى العنف بين مجتمعات ما قبل الدولة – وهو استئناس نابع من اضطرار الناس للعيش معًا فى سلام (Elias: 1939: Vol. I, 201) – واستمرار العنف فى العلاقات بين الدول. إلا أن هناك صلة وثيقة دائمًا بين المستويين. فالحرب، سواء بين أقاليم أوربا الصغيرة المتعددة فى أواخر الألفية الأولى بعد الميلاد أو بين الدول فى العالم الحديث، لا تنبع فى نظر إلياس من أى دافع عدوانى كامن وثابت لدى البشر كأفراد. بل تنبع من بنية الأشكال التنافسية التى يتورطون فيها. وهكذا ففى صراع الاستبعاد فى أوربا الوسيطة حتى الفرد ذى الميول السلمية كان يمكن دفعه للتنافس على الأرض لأن جاره إذا كسب أرضًا ولو من طرف ثالث، فإن زيادة الإمكانات العسكرية التى تتحقق لذلك الجار نتيجة لذلك تشكل تهديداً للفرد ذى الميول السلمية. ومن ناحية أخرى، فإن نفس هذه الصورة التنافسية تجعل عملية التهدئة الداخلية جوهرية؛ فالنزاعات الداخلية تؤدى إلى الضعف خارجيًا، والنظام والتنظيم وفرض الضرائب الداخلى يدعم الإمكانات العسكرية.

هذه العلاقة التبادلية هى عنصر مستمر فى نمو أنساق التوترات التى تزداد شمولاً من الناحية الجغرافية والتى انتهت بعولمة المجتمع البشرى . ويبين إلياس (1939: Vol. II, 96-104) كيف كانت انجلترا والأقاليم المتعددة التى تتكون منها فرنسا تمثل نسقًا واحداً من التوترات خلال العصور الوسطى المتأخرة. وسمح الطرد النهائى للانجليز من النسق بتعزيز سيطرة ملوك فرنسا على الجزء الأساسى من أرض النسق السابق الأكثر اتساعًا . وقد ساعدت نشأة دولة فرنسية أشد مركزية بدورها على زيادة التوسع شرقًا مما أدى إلى ظهور نسق جديد أوسع نطاقًا من التوترات كان الفالوا (البوربون فيما بعد) وسكان هابسبرج قطبيه الرئيسيين . وفى فترة حرب الثلاثين عامًا فى القرن السابع عشر ، كان نسق التوترات قد انتشر ليشمل كل دول أوربا. ثم مر بتطور آخر خلال حروب أخرى . وإلى الشرق ، كان كل من شعب هابسبرج وهوهنتسولرن يؤسس امبراطورية خاصة به فى الجزء الخارجى من الأراضى الامبراطورية القديمة ، ولكن لم تحقق كل من بروسيا والنمسا قطبية ثنائية فى ألمانيا إلا بعد حروب نابليون؛ ثم تمخضت حرب ١٨٦٦ عن طرد النمسا من الاتحاد الألمانى وهيمنة بروسيا على الأراضى المتبقية. ويتضح التفاعل بين الداخل والخارج بصورة خاصة فى الحرب الفرنسية البروسية التى نشبت بعد ذلك بفترة وجيزة وأدت بطرفيها إلى دمج دولة ألمانية واحدة (ولو أنها كانت لاتزال فدرالية) وأعدت الساحة للحربين العالميتين فى القرن العشرين. وقد سميت هاتان الحربان بالعالميتين لأنهما نشبتا داخل نسق من التوترات بين الدول كان يتسم بحق ولأول مرة بالعالمية فى مداه على الرغم من أن الحربين انطلقت شرارتهما فى أوربا. ونشأت عن هذه الصراعات هيمنة قطبية ثنائية على نطاق عالمى يتألف من القوتين العظميين النوويتين كانت محور اهتمام إلياس فى شيخوخته .

تهدئة المجتمع العالمى؟

فى كتاباته عشية الحرب العالمية الثانية ، كان إلياس على وعى شديد بالتوترات التى تدفع دول العالم فى اتجاه نزاع عالمي، ولكنه كان يرى احتمال أن تكون المحصلة على المدى البعيد شيئًا من قبيل حكومة عالمية :

> «من الواضح أن ديناميات الاعتماد المتبادل فى عصرنا وكما فى العصر الذى سبقه تدفع بمجتمعات الدول نحو ... صراعات ونحو تكوين احتكارات لمناطق أوسع من الأرض بالقوة المادية، وبالتالى نحو تهدئتها بكل أشكال الخوف والصراع. وتوترات المرحلة القادمة فى طور النشأة بالفعل. ويمكن رؤية الخطوط الأولى لنسق توترات عالمى تساعد على ظهوره تحالفات ووحدات مختلفة الأنواع تفوق حجم الدولة، ونذر صراعات تشمل العالم بأسره وتمثل شروط قيام احتكار عالمى للقوة المادية ومؤسسة سياسية مركزية واحدة وبالتالى لتهدئة الأرض»
> (1939: Vol. II, 331-2)

تتميز هذه الفقرة بنفاذ البصيرة نظراً لظهور تجمعات دولية كحلف شمال الأطلسي والمجموعة الأوربية وحلف وارسو والكوميكون وبعض التجمعات الأخرى فى العالم بعد ١٩٤٥ . أما فى كتاباته منذ الستينيات فيبدى إلياس قدراً أكبر من التشاؤم تجاه رؤيته الأولى عن ظهور جهاز احتكارى عالمي واحد لديه القدرة على إنزال العقاب بالدول التى تنتهك السلام. ففى تأملاته عن الذكرى الأربعين لنهاية الحرب فى أوربا (112 :1985) ، يرى ذلك مستبعداً أكثر من أى وقت مضى ، وأن احتمالات نشوب حرب نووية بين القوتين العظميين أكبر، ويقدم أمثلة عديدة على "صراعات الهيمنة" بين مجتمعات الدول منذ القدم وعلى حالات "حمى الهيمنة" التى أصابت أعضاء وحدات البقاء المتنافسة خلال الصراع فيما بينها. ويقول (9-68 :1985) إن التاريخ لم يشهد حالة لم يؤد التنافس بين القوى الكبرى فيها إلى الحرب إن عاجلاً أو آجلاً .

ويمثل هذا التنافس قوة عاتية فى عولمة المجتمع البشرى :

«ولا تقل أقوى مجتمعات الدول تقيداً عن أصغر وأضعف مجتمعات الدول التى انجذبت إلى فلكها. ويشكلان معاً صورة واحدة أو ثباتاً هيكلياً . وتوازن القوى بين الدول التى يكون بينها اعتماد متبادل يقوم على اعتماد كل منها على الدول الأخرى بحيث ترى فى كل دولة معارضة خطراً على توزيعها الداخلى للقوة وللاعتماد المتبادل بل لوجودها نفسه. ونتيجة هذا الثبات هو أن يظل كل منهما يحاول تحسين إمكاناته من القوة والفرص الاستراتيجية فى أية مواجهة مستقبلية تشبه الحرب. وكل زيادة فى فرص القوة عند أحد الطرفين مهما تضاءلت تعد عند الطرف الآخر ضعفاً وانتكاسة لموقفه . وستشكل انتكاسة فى إطار هذه الصورة . لذا فإن التحركات المضادة تبدأ مع محاولة الطرف الأضعف تحسين فرصه ؛ وهذه بدورها ستستفز الطرف الأول للقيام بتحركاته المضادة» (Elias, 1970: 169-70)

والتوازى واضح بين هذه الصورة وتلك التى يصورها إلياس قبل ذلك بمدة طويلة فى صراع الاستبعاد بين الأقاليم الصغيرة فى أوربا، إلا أن النطاق عالمي. ولم تعد الحدود بين مجموعات القوى المتعارضة مجرد خطوط جغرافية. ففى العالم كله وخاصة فى دول العالم الثالث الفقيرة تصطف محاور التوتر الداخلية فى الدول على خط واحد مع محاور توتر القوتين العظميين وكأنها وقعت فى حقل مغناطيسى واحد معها، وهو ما يتجلى بصفة خاصة فى حالة الحركات الثورية والثورية المضادة فى جمهوريات أمريكا الجنوبية (169 :1970) . فكل تذبذب فى فرص القوة - بين جماعة الساندينيستا والكونترا مثلاً - يخلخل توازن التوترات بين معسكرى القوى العظمى ويمثل كسباً محتملاً لأحد الطرفين وخسارة محتملة للآخر. كما أن هذه الصراعات لها نتائج اقتصادية :

«ففى المجتمعات الشديدة التقدم فإن الخطر الجدلى للقوة لا يعرقل المزيد من النمو والثروة الاجتماعية، بل قد يدفعه قدمًا ؛ إلا أن استقطاب الثوريين والثوريين المضادين فى أية دولة فقيرة لا يؤدى عادةً إلا إلى مزيد من الفقر . ولا تزيد المعونات التى تقدمها القوتان العظميان عن مجرد مسكنات؛ فليس المقصود منها أن تساعد على نمو الدول المعنية بقدر ما تهدف إلى كسب أنصار لأحد الطرفين» (171 :1970)

ولم تمر الرؤية الكاَبية فى كتابات إلياس المتأخرة دون تمحيص. فقد توصل فان دن بيرج (Godfried van Benthem van den Bergh, 1983, 1990) مستعينًا بالعديد من أفكار إلياس نفسه إلى تقدير أقل لفرص انتهاء التناحر بين القوتين العظميين بحرب نووية ، ويقول إن الأسلحة النووية لها فوائد غير مقصودة ؛ فهى تجبر القوتين العظميين على التصرف بحذر أكبر مما كانت تتسم به فى العصر قبل النووى ،[٣] . وقد تؤدى دورًا يوازى الاحتكار المركزى للعنف على المستوى الدولى فى غياب ما يشبه حكومة عالمية .

ويرى كل من فان دن بيرج وإلياس (1987b: 74-115) خطر المحرقة النووية ماثلاً لا لأن أية مجموعة من الناس لديها الإمكانات التى تساعد على ذلك تريد إشعال حرب كهذه ، بل لأن الصراع الثنائى القطبى بين القوتين العظميين يتخذ شكل صورة مزدوجة. والقوة الدافعة لعملية اجتماعية غير مخططة كهذه لا يمكن فهمها من منظور اختيارى ، أى من منطلق تصورات أحد الطرفين وخططه ونواياه وحدها. فتصورات كل من الطرفين وخططه ونواياه تتكون ردًا على تصورات الطرف الآخر وخططه ونواياه. وكلا الطرفين مقيدان باعتماد متبادل بينهما من خلال الخطر الذى يشكله كل منهما على الآخر. كما أن الصورة المزدوجة ذاتية التصعيد، لا لأن كلاً منهما يقوم بتكديس أسلحة أكثر وأفضل ردًا على تكديس الآخر للأسلحة وحسب، بل أيضًا لسبب يميز فكر إلياس، وهو أن الخطر المتبادل يدعم الوهم العاطفى والإيديولوجيا غير الواقعية على كلا الجانبين .

ويرتبط فكر إلياس عن "حمى الهيمنة" فى الصراع بين الدول بعنصرين آخرين فى كتاباته قد يبدو ألا صلة لهما بموضوعنا هنا، وهما نظريته عن التدخل والحياد فى تطور المعارف والعلوم (1987b; Mannell, 1989: 159-99) ونظريته عن علاقات المستقر بالدخيل (Elias and Scotson, 1965; Elias, 1976; Mannell, 1989: 115-39). وتلعب أوهام الخصمين ومعتقداتهما العاطفية فى علاقة كل منهما بالآخر دورًا فى الحفاظ على استمرار العملية المزدوجة لا يقل عن دور الدائرية التنافسية فى تطوير الأسلحة. وتتضمن صورة الآخر عند كل منهما تشويهًا لسمات الطرف الآخر تقابلها مبالغة فى تصوير فضائل الذات . (فى كتاب *The Established and the*

Outsiders {١٩٦٥} يصور سكوتسن وإلياس عملية التشويه فى العالم المصغر للمجتمع المحلى حيث ينظر فريق سائد إلى نفسه فى علاقته بفئة مارقة من خلال عدسة مشوهة باعتباره "أقلية طيبة" و"أقلية شريرة" على التوالى .) وقد يصبح استرخاء العملية المزدوجة ممكنًا لمجرد أن الخوف من القنبلة قد يوازى الخوف من العدو وكراهيته ؛ إلا أنه لا يتحقق إلا ببطء شديد لأنه يتطلب «تغييرًا فى عقلية كلا الطرفين ومستوى أعلى من الحياد ورباطة الجأش فى تعامل كل منهما مع الآخر» وهو أمر بالغ الصعوبة لأن :

> «الخطر الذى تشكله جماعة من البشر على جماعة أخرى إذا تصاعد ، فالأرجح أن تظل عاطفية التفكير ومضمونه الخيالى عالية. وإذا تصاعد المضمون الخيالى للتفكير والمعرفة وبالتالى انخفض اتجاهه الواقعى ، فإن قدرة كلا الطرفين على السيطرة على الموقف تظل أيضًا على انخفاضها ومستوى الخطر ومستوى الخوف على ارتفاعهما ، وهكذا إلى ما لا نهاية» (Elias, 1987b: 99)

ومع ذلك فإن وجود الأسلحة النووية نفسه منذ ١٩٤٥ جعل حالات حمى الهيمنة التى سادت فى الحرب الباردة مختلفة نوعًا عن الحالات المماثلة العديدة السابقة. وعلى خلاف كل الأسلحة السابقة التى ساعدت على خوض الحروب والانتصار فيها، ليست للأسلحة النووية سوى "فائدة عدم استخدامها" ولمجرد منع الحرب كما يقول برنارد برودي. ويتلخص الموقف فى عبارة «الدمار المتبادل المؤكد» فيما يعرف بكلمة MAD (مخبول) على سبيل الاختصار. إلا أن العناق الحديدى للقوتين النوويتين كما يقول فان دن بيرج ليس على هذه الدرجة من الخبل، ومن المؤكد أن الأقل خبلاً هو طرق التفكير فى الأسلحة النووية والأوضاع الاستراتيجية بين القوتين العظميين. من ثم *فلعل الأسلحة النووية قد بدأت فى القيام بدور القيود الخارجية نحو كبح جماح الذات* فى العلاقات الدولية. ويرى فان دن بيرج فى ذلك ما يشبه عملية نشر الحضارة كما وصفها إلياس بين الدول. فالسلوك السلمى بين الدول لا يأتى من تلقاء نفسه، بل يتطلب وجود الخطر الماثل أبدًا لاحتكار الدولة للعنف، حتى وإن كان هذا الخطر قد تراجع إلى الوراء فى أوربا الغربية على الأقل. والأسلحة النووية فى العلاقات بين الدول هى البديل الوحيد الذى يمكن تصوره للاحتكار العالمى للعنف. وربما اكتسب توازن «الدمار المتبادل المؤكد» وظيفة حضارية فى السياسة الدولية؛ فهو يجبر المؤسسات السياسية والعسكرية فى القوتين العظميين على التريث والتصرف بحذر شديد. ويمارس «الدمار المتبادل المؤكد» ضغوطًا فى اتجاه «رباطة الجأش المتبادلة المتوقعة» (بتعبير جودزبلوم). وربما كان أوضح تصويرًا للوظائف "الحضارية" «للدمار المتبادل المؤكد» هو الجهود المضنية التى بذلها الجانبان فى سبيل استبعاد احتمال الاستخدام غير المقصود

أو غير المصرح به للأسلحة النووية . ويقول فان دن بيرج إن المصالح المشتركة للقلة المحتكرة للأسلحة النووية قد تمثل قيداً يجبر الدول الأخرى على السلوك السلمى ؛ إلا أن وجود نظير وظيفى للاحتكار المركزى للدولة قد يمثل على المدى البعيد قيداً اجتماعياً فى اتجاه كبح جماح الذات كما تساعد على تغيير توقعات الدول لسلوك كل منها . وهو لا يعتبر ذلك أمراً مرجحاً، بل هو الطريقة الوحيدة الممكنة لنشأة عالم سلمى عنده .

ويظل إلياس على ارتيابه فى هذا الرأي. ويبدو أن شكه نابع من الاستنتاج الذى خرج به فى نهاية كتابه *The Civilizing Process* وهو أن «الحروب بين الوحدات الصغرى ظلت على مر التاريخ وحتى الآن تمثل مراحل حتمية وأدوات لتهدئة الوحدات الكبري» (1939, Vol. II, 331). وهو يميل إلى التركيز على التواصل بين العصرين قبل النووى والنووى ؛ فتظل الأخطار الكامنة فى العلاقات المزدوجة بين الدول على حالها. أما فان دن بيرج فيؤكد على نقاط الاختلاف. فقبل العصر النووى كانت هناك دائماً ضغوط ودوافع نحو الاندماج على مستوى أعلى من خلال الحرب، لأنه كان هناك دائماً تهديد مرتقب من وحدات بقاء كبرى أخرى خارجية . أما الآن فمع الاندماج الفعلى للبشرية كلها فى نسق توترات عالمى واحد ، فليست هناك وحدات بقاء كبرى خارج نظام القوتين العظميين لتوفر هذا الدافع. والأسلحة النووية تجعل التطور إلى مستوى أعلى من الاندماج من خلال حرب الهيمنة أمراً مستحيلاً ؛ فأية حرب نووية ستؤدى إلى التراجع إلى مستوى أدنى كثيراً من الاندماج .

وقد تمثل التطورات الراهنة فى أوربا الشرقية دعماً لوجهة نظر فان دن بيرج ، ولو أن سرعة الأحداث قد تجعل كلا الطرفين حذرين بصورة غير واقعية فى تقديرهما لاحتمالات تهدئة المجتمع العالمى . وسيتبين بمرور الزمن أن هذا يتطلب منظوراً أبعد مدى من منظورنا .

النتائج : العلاقة بين الوحدات الصغرى والكبرى

من النقاط المهيمنة والمتكررة فى فكر إلياس الاندماج البعيد المدى للبشرية والعقبات التى تعترض طريقه . فقد تناول الموضوع منذ البدايات الأولى فى أصغر وحدات البقاء وإلى التشابك المحكم الراهن للتوترات بين الدول على نطاق عالمى حيث تقف البشرية بين احتمال حدوث تهدئة عالمية واحتمالات الدمار من خلال محرقة نووية أو كارثة بيئية – وكلا الأمرين ناتج عن عولمة أشكال الاعتماد المتبادل البشرية .

وأشد دراسات إلياس تفصيلاً من الناحية التاريخية هى دراساته للمراحل الوسطى من العملية فى قارة واحدة. فهو لم ينتج تفسيراً مفصلاً لنشأة النسق العالمى الحديث كتفسير ڤالرشتاين مثلاً ، ولو أن هناك نقاط التقاء عديدة بين موقفيهما. ويتهم

البعض إلياس بعدم إيلاء اهتمام كاف بالعناصر الاقتصادية فى العملية، إلا أنه اتهام غير منصف. فرداً على التركيز السائد المبالغ فيه على الجوانب الاقتصادية سعى إلى إيضاح المركزية المتساوية للعنف والسيطرة عليه وتداخله مع التطور الاقتصادى ومع التطور المعرفى فى التطور العام للمجتمع البشرى .

ولا غرابة فى أن نجد رؤية شاملة كهذه عن الاندماج الهيكلى البعيد المدى للمجتمع البشرى فى كتابات كاتب آخر يهتم بدراسة السبل المتغيرة والطابع الاجتماعى الثقافى . ولما كان الاعتماد المتبادل هو الموضوع المحورى عند إلياس، فقد استطاع – دائماً – أن يسد الفجوة بين علم اجتماع الوحدات الصغرى وعلم اجتماع الوحدات الكبرى بسهولة واضحة. ويلاحظ أنه يتحدث دائماً عن الاعتماد المتبادل لا عن التبعية، لأن علاقات القوى ثنائية قطبية أو متعددة الأقطاب دائماً، وتعد نسب القوة جانباً من العلاقات الإنسانية كلها من أصغر الوحدات إلى أكبرها. ولما كان إلياس ينظر إلى القوة من منظور توازنات مرنة وغير ثابتة ودائمة التغير فى اتجاه يمكن تمييزه بمرور الوقت، فقد تمكن من تحاشي الجدل حول تعريف الهامش وشبه الهامش والمركز والذى انهمك فيه أصحاب نظريات الأنساق العالمية. فهو يسعى إلى نظريات «تحتل العمليات فيها مكان الصدارة ويتوقف فيها تعريف "المراحل" بأنها حالات جمود ولكن من منظور نفس العمليات التى هى جزء منها وتنتج من خلالها» (Goudsblom, 1989a: 18; Mennell, 1989: 176-81) . من ثم فإذا كانت كتابات إلياس عن عولمة المجتمع البشرى قد ركزت على احتمالات نشوب حرب نووية، فلاستراتيجيته النظرية الأساسية قيمة كبرى لغيره فى بحث الجوانب العديدة الأخرى من المجتمع العالمي. ومن الأمثلة على ذلك نقطة لم يعد إليها إلياس نفسه منذ بواكير كتاباته، وهى احتمالات عولمة العادات. فقد بدأ دراسته لعملية نشر الحضارة الأوربية من ملاحظة أن فكرة نشر الحضارة تمثل الإشباع الذاتى للأوربيين فى عصر استعمارى . وما هى النتائج التى تترتب حالياً على أية عملية عالمية لنشر الحضارة وتعتبر تغيرات فى طرق الطلب وإبداء الاحترام إذا كانت أوربا وأوربا الأخرى على الشاطئ الآخر من المحيط لم تعد فى موقف المهيمن؟ أم ترى أنهما لايزالان فى موقف المهيمن ؟

هوامش

(١) فى هذا الموضع وفى غيره يتحاشى إلياس استخدام لفظ evolution (تطور) إلا فى سياق بيولوجى بحت؛ ويفضل الحديث عن development فى سياق اجتماعى ليوضح الاختلافات الهائلة بين العمليتين البيولوجية والاجتماعية. أما غيره من الكتّاب فإما لا يفرقون بينهما أو يستخدمون المصطلح بمعنى عكسى. فيشير ساندرسن Stephen K. Sanderson على سبيل المثال فى مقال حديث له (1989) وفى كتاب تحت الطبع (1990) إلى ما يسميه evolutionism (تطورية) دون لفظ developmentalism. ومع أننا نتفق معه تمامًا فيما ذهب إليه – فهو كإلياس يتبع شكلاً لا غانى مما نسميه النظرية التطورية – فهو يستخدم اللفظين evolutionism و developmentalism بعكس استخدام إلياس لهما. ونعتقد أن هذا مرجعه أن نسبت (Robert Nisbet, 1969) جعل لفظ developmentalism لفظًا قبيحًا عند علماء الاجتماع الأمريكيين فى حين أن نفس الدلالات الضمنية ظلت مرتبطة بلفظ evolutionism فى عالم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع البريطانى. وهناك لبس فى المعنى الاصطلاحى، ولكن لا خلاف فى المعنى الأساسى.

(٢) لا جدوى من تعديد كتابات إلياس عن الأصول الأولى للجنس البشرى وعن توازن القوى العظمى الراهن، لأنه غالبًا ما يتناول كلا الموضوعين فى كتاب أو مقال واحد.

(٣) فى التعامل المباشر بينهما على الأقل؛ واستخدامهما للبدائل فى بلاد حول العالم ألمح إليها إلياس فى الفقرة التى أوردناها له يعد فى حد ذاته جزءًا من إيضاح القيد المفروض عليها فى التعاملات المباشرة.

المصادر والمراجع

Bentham van den Berg, Godfried van (1983) 'Two scorpions in a bottle: the unintended benefits of nuclear weapons', pp. 191-9 in William Page (ed.), *The Future of Politics*. London: Frances Pinter.

Bentham van den Berg, Godfried van (1990) *The Taming of the Great Powers*. Aldershot: Gower.

Elias, Norbert (1939) *The Civilizing Process*. Vol. I, *The History of Manners*. Oxford: Basil Blackwell, 1978. Vol. II, *State Formation and Civilization* (*USA: Power and Civility*). Oxford: Basil Blackwell, 1982 (orig. German edition 1939).

Elias, Norbert (1970) *What Is Sociology?* London: Hutchinson, 1978 (orig. German edition 1970).

Elias, Norbert (1976) Een theoretisch essay over gevestingen en buitenstaanders', in S. Elias and John L. Scotson, *De Gevenstingen en de Buitenstaanders* .Utrecht: het Spectrum (English orig. *The Established and the Outsiders*, London: Cass, 1965).

Elias, Norbert (1985) *Humana Conditio : Beobachtungen zur Entwicklung der Menshheit am 40 . Jahrestag eines Kriegsendes (8 Mai 1985)*. Frankfurt: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1987a) *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1987b) *Involvement and Detachment*. Oxford: Basil Blackwell.

Elias, Norbert (1987c) 'On human beings anf their emotions: a process-sociological essay', *Theory, Culture & Society*. 4 (2-3): 339-61.

Elias, Norbert (1987d) 'The retreat of sociologists into the present', *Theory, Culture & Society*. 4 (2-3): 223-47.

Elias, Norbert and Scotson, John L. (1965) *The Established and the Outsiders*, London: Frank Cass.

Festinger, Leon (1983) *The Human Legacy*. New York: Columbia University Press.

Gellner, Ernest (1988) *Plough, Sword and Book : The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.

Goudsblom, Johan (1989a) 'Human history and long-term social processes: towards a synthesis of chronology and "Phaseology"', pp. 11-25 in J. Goudsblom, E. L. Jones and Stephen Mennell, *Human History and Social Process*. Exter: University of Exter Press.

Goudsblom, Johan (1989b) 'The formation of military-agrarian regimes', pp. 79-92 in J. Goudsblom, E. L. Jones and Stephen Mennell, *Human History and Social Process.* Exter: University of Exter Press.

Haferkamp, Hans (1987) 'From the intra-state to the inter-state civilizing process', *Theory , Culture & Society .* 4 (2-3): 545-7.

McNeill, William A. (1982) *The Pursuit of Power : Technology , Armed Force and Society since AD 1000 .* Chicago: University of Chicago Press.

Mann, Michael (1986) *The Sources of Social Power ,* Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press.

Mennell, Stephen (1987) 'Comment on Haferkamp', *Theory , Culture & Society .* 4 (2-3): 559-61.

Mennell, Stephen (1989) *Norbert Elias , Civilization and the Human Self-Image .* Oxford: Basil Blackwell.

Nisbet, Robert A. (1969) *Social Change and History .* New York: Oxford University Press.

Sanderson, Stephen K. (1989) 'Evolutionism without developmentalism: two models of explanation in theories of social evolution', paper presented at American Sociological Association Annual Meeting, San Francisco, 12 August.

Sanderson, Stephen K. (1990) *Social Evolutionism : A Critical History .* Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Taagepera, Rein (1978) 'Size and duration of empires: systematics of size', *Social Science Research* 7: 108-27.

Wosley, Peter (1984) *The Three Worlds : Culture and World Development .* London: Weidenfeld and Nicolson.

ستيڤن مينيل يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة موناش بملبورن. وأحدث مؤلفاته بعنوان *Norbert Elias , Civilization and the Human Self-Image* (١٩٨٩) و *Human History and Social Process* (١٩٨٩، بالتعاون مع يوهان جودزبلوم ول. جونز) .

الخصخصة والتأثير العام للدين

فى المجتمع العالمى

بيتر باير

منذ الستينيات على الأقل وضع العديد من علماء الاجتماع فكرة أن الدين قد خضع للخصخصة فى العالم الغربى المعاصر. فنجد منهم من أمثال پارسنز (Talcott Parsons, 1966: 134) وبيرجر (Peter Berger, 1967: 133f) ولوكمان (Thomas Luckmann, 1967: 103) وبلا (Robert Bellah, 1970: 43) من فسر العلمنة فى العالم الحديث بمعنى أن الدين بصورته التقليدية أصبح الآن مسألة فردية فى المقام الأول وبالتالى فقد فقدَ كثيراً من وضعه "العام" . فالناس أتباع مخيرون لعدد من الأديان لا يستطيع أحدها أن يزعم أنه يرتبط إلا بأعضائه .

هناك تنويعات على هذه الفكرة المحورية بالطبع ، إلا أننا لن نخوض فى هذا المقام فى مقارنة بينها (انظر Dobbelaere, 1984; 1985) . بل سنركز فيما يلى على نسخة لومان (Niklas Luhmann) لا لأننا نرى أنها تتناول مشكلات متأصلة فى غيرها وحسب ، بل لأنها تسمح بتناول واضح لمشكلات الدين ومستقبله فى المجتمع العالمى المعاصر [(١)] . والفرضية التى نحن بصددها تفترض أن عولمة *المجتمع تحبذ الخصخصة فى الدين وتمثل فى الوقت نفسه أرضاً خصبة للتأثير العام المتجدد للدين* . ونقصد بالتأثير العام أن يتحول دين أو أكثر إلى مصدر الالتزام الجمعى بحيث يؤدى الانحراف عن معايير دينية محددة إلى عواقب سلبية على أتباعه وغير أتباعه على السواء ؛ ويصبح الفعل الجماعى شرعياً باسم هذه المعايير .

وتعتمد هذا الفرضية على تحليل الخصخصة ؛ لذا فسنبدأ بالنظر فى تحليل لومان للخصخصة . وفروق لومان الفعالة المستخدمة فى هذا التحليل هى بين الأدوار الاجتماعية المهنية والمتتامة وبين الوظيفة والتطبيق الدينيين. وسنشرح هذه المصطلحات فيما بعد. ونرى من جانبنا أن الخصخصة بإشارتها إلى نشأة الدين التعددى بين الأفراد تعكس بنى أساسية فى المجتمع الحديث، وهى بنى لا تمنع إمكانية وجود دين

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 373-395.

مؤثر عام . وهنا تنقسم مشكلة التأثير العام إلى ثلاثة آراء متداخلة، أولها أن الدين لكى يكون له تأثير عام فلا يكفى أن يكون هناك مستوى عالٍ من التدين الفردى ، وهو ما يترجمه أتباعه إلى فعل عام مستلهم دينيًا. كما لا يكفى أن تصوغ القيادات الدينية هذا التدين وتركزه فى منظمات وحركات تضفى على الدين الصفة المؤسسية. وهذا شرط أساسى للدين فى حد ذاته وليس للدين ذى التأثير العام وحده. والمطلوب للدين المؤثر العام هو أن تكون للقيادات الدينية سيطرة على خدمة لا يمكن الاستغناء عنها فى عالم اليوم كتلك التى يقدمها العاملون فى مجال الصحة والزعماء السياسيون وخبراء العلوم أو إدارة الأعمال. ثانيًا، إن عولمة المجتمع تغير الطرق التى يتحقق للدين من خلالها مثل هذا التأثير العام. والمجتمع العالمى ليس به مارقون يؤدون دور الممثلين الاجتماعيين للشر، وبدونهم تزداد صعوبة تمييز قوى الخير مما يؤدى إلى ضعف القواعد الأخلاقية مثلاً وظهور الخلاص الأخروى . ثالثًا ، سيجد الدين صعوبة فى كسب التأثير العام على مستوى المجتمع العالمى ككل؛ إلا أن مثل هذا التأثير يسهل تحقيقه إذا ما طبقت القيادات الدينية التقليدية الوسائل اللازمة للتعبئة المجتمعية الفرعية السياسية كرد فعل لعولمة المجتمع .

رؤية لومان للخصخصة

إن نظرية لومان الاجتماعية تتفق مع نظرية كل من پارسنز وبرجر ولوكمان. فجميعهم يعتبرون التمايز المؤسسى والهويات الفردية التعددية سمات أساسية للمجتمع الحديث. والمجالات المؤسسية التى يطلق عليها لومان اسم أنساق فرعية مجتمعية متمايزة وظيفيًا تتخصص فى أنواع محددة من الفعل السياسى مثلاً أو الاقتصادى . والعلمنة هى نتيجة الاستقلال النسبى لهذه الأنساق الفرعية عن المعايير الدينية والقيم والمبررات. إلا أن لومان يرى أن الدين فى هذا المناخ الاجتماعى البنيوى ينسحب قليلاً من عدد من الجوانب المهمة فى الحياة الاجتماعية ، بل يتعرض أيضًا لضغط متواصل لكى يفرز نسقًا فرعيًا مؤسسيًا متخصصًا خاصًا به . والدين التقليدى عنده كما هو عند كل من برجر ولوكمان وپارسنز مصيره إلى التقسيم والتشعيب ؛ إلا أنه عند لومان لا يزيد فى ذلك عن أى من مجالات الحياة الوظيفية الكبرى الأخرى كالمجال السياسى أو الاقتصادى .

ويبدأ موقف لومان فى الإسهام بصورة متميزة فى خصخصة الجدل حين ينظر فى سمة بنيوية محورية لهذه الأنساق الفرعية المجتمعية ، ألا وهى تمايز الأدوار "المهنية" و"المتتامة" (انظر .Luhmann, 1982a: 236; Dobbelaere, 1985: 381f) . وهذه الأدوار لها خطرها بالنسبة لهيكلة علاقات الأفراد بالمجالات المؤسسية الكبرى . ففى

المجتمعات المشاعية القديمة ، كان الأفراد ينتمون إلى جماعات مكانة محددة . وكان هذا الانتماء يحدد الطريق إلى الوظائف المجتمعية سلفاً، الطريق إلى الصحة والسلطة والمعرفة والمكانة الدينية . كما كان يحدد "المهن" التى يمكن للشخص أن يتبعها . وفى المجتمعات الحديثة ذات التركيب الوظيفى ، تصبح عملية تحديد الطريق الذى يتبعه الأفراد للوصول إلى الوظائف المجتمعية إشكالية ، لأنها تنفى سيادة التمايز الوظيفى . فكيف يمكن مثلاً للعقلانية الاقتصادية أن تسود فى الاقتصاد إذا كانت القدرة على الدفع والانتماء الجماعى هى التى تحدد هوية العميل ؟ وإذا كانت الأنساق الفرعية المؤسسية المتخصصة وظيفيًا هى السمات البنيوية الرئيسية فى المجتمع بدلاً من جماعات المكانة ، فلا يمكن للانتماء لجماعة المكانة أن يحدد طريق الوصول إلى الوظائف المجتمعية. وهناك شىء آخر له علاقة بذلك ؛ لذا فقد أفرز المجتمع الحديث ما يسميه لومان الأدوار الاجتماعية المتتامة. وكما كان الحال فى المجتمعات القديمة، لم يكن الفرد يشغل إلا دوراً مهنيًا متخصصاً واحداً كطبيب أو سياسى أو رجل أعمال أو رجل دين؛ أما الآن فالشخص يشغل مجموعة من الأدوار المتتامة كمريض أو ناخب أو مستهلك أو عابد، دور واحد لكل نسق فرعى . وهذه الأدوار هى وسيلة الوصول إلى مزايا الوظائف. ولكن لما كان من الممكن لنفس الشخص أن يشغل كل هذه الأدوار المتتامة وعلى خلاف الأدوار المهنية، فإن التدخل الوظيفى الضمنى فى هذا التركيز يمثل مشكلة تشبه الانتماء للجماعة فهو يهدد الاستقلال النسبى للأنساق الفرعية الوظيفية الكبرى . وليس من المتوقع من الأفراد أن يقوموا بتحييد هذا التدخل الضمنى بأنفسهم بأية طريقة ثابتة . والأفراد لا يقسّمون بالضرورة وعيهم بنفس الطريقة التى يقسم بها المجتمع تواصله ، ولو أن هناك بعض أوجه التوازى بينهما (Berger, 1979) . من ثم فهناك نظير وظيفى نجده فى التحييد الإحصائى لنتائج هذا التدخل . ونبدأ فى رؤية العديد من القرارات التى لها دخل بهذه الأدوار المتتامة باعتبارها شأنًا "خاصًا" وليس "عامًا". وخصخصة اتخاذ القرار تقبل استهلاكنا لصوتنا الانتخابى أو توزيعه تبعًا لاقتناعنا الدينى على أساس المعايير الجمالية ؛ إلا أن هذا التداخل من حيث المبدأ ليس شأن أحد إلا نحن (٢) . لذا فإن النمط الفردى للتدخل تزداد صعوبة نقله إلى نقطة الأهمية الإحصائية أو العامة .

إذن فخصخصة اتخاذ القرار من وجهة نظر لومان هى نتيجة للسمات البنيوية المحورية للمجتمع الحديث . وهى مبدئيًا لا تشير إلى الدين أكثر مما تشير إلى السياسة أو الاقتصاد . والأفراد خاصة فى مناطق العالم الأول الغربية من المجتمع العالمى يختارون قناعاتهم وممارساتهم الدينية وأفكارهم وأفعالهم السياسية عن طواعية ،

وقد يشمل ذلك الانتماء إلى كنيسة ما أو حزب ما ، ولكن ليس بالضرورة. وقد يدلى الشخص بصوته فى الانتخابات بصورة منتظمة وقد لا يفعل ؛ وقد يمارس شعائر دينه أو لا يمارسها. وقد يزعم البعض أن مثل هذه الخصخصة تجعل السياسة عنصراً ثانوياً فى المجتمع العالمى ؛ لذا فلا يكفى الزعم بأن التواصل الدينى لابد أن يضمحل من حيث مكانته المجتمعية (أى العامة) ، وذلك بسبب خصخصة اتخاذ القرار فى الأدوار المتنامة .

الزعامة الدينية والدين ذو التأثير العام

فى ضوء مخطط لومان، فإن أية خصخصة للفعل العام لا تقل أهمية عن خصخصة اتخاذ قرار الدور المتنام. ويعكس ظهور الخبير فى المجتمع الحديث موقفاً اجتماعياً بنيوياً يصبح فيه المهنيون الممثلين العموميين الأساسيين للأنساق الفرعية المجتمعية. والسمات الأصيلة للأدوار المهنية كمقاييس الكفاءة وقوانين الأخلاقيات المهنية توضح هذه الوظيفة. والقواعد المعيارية للكفاءة والأخلاقيات المهنية تؤكد على الأولويات الوظيفية والعامة فى الفعل المهنى . فهى تساعد على تمايز الهويات الشخصية والجماعية عما يفعله النسق المؤسسى ؛ وبذلك فهى تدعم الاستقلال النسبى لكل من الأنساق الاجتماعية والأفراد الذين تشملهم هذه الأنساق .

ومن المؤكد أن الأنساق الفرعية المجتمعية لا تتكون من الفعل المهنى وحده. فالفعل المخصخص المتنام لايزال جزءاً لا غنى عنه من النسق. ولكن لما كان المهنيون يمثلون كل نسق، فإن المكانة العامة لنسق من الأنساق تنشأ أو تزول مع التأثير العام للقائمين عليه من المهنيين .

ومعنى هذه الفرضية يتوقف بالطبع على معنى التأثير العام. وقد سبق أن قدمنا هنا تعريفاً مختصراً وسنتناول الموضوع بصورة أكثر تفصيلاً فى الجزء الخاص "بعولمة الدين" فيما بعد. أما فى هذا المقام فيكفى القول إن التأثير العام يشير إلى مستوى الأهمية التى يحققها الفعل المهنى خارج الدائرة الضيقة لزملاء المهنة ومن ينتمى إليهم عن طواعية من الجمهور. وبذلك فإن خصخصة الدين من منظور لومان تترجم إلى مزيج من اتخاذ قرار مخصخص فى أمور الدين مضافاً إليه تدهور نسبى فى التأثير العام للممثلين العموميين للنسق الدينى ، سواء المهنيين أو القادة .

وتقديم مثال على هذه النقطة يساعد على إيضاح الرأى نوعاً ما . فمسألة التأثير المهنى وبالتالى تأثير النسق تتجلى فى الجدل الحديث حول إمكانية "الاندماج البارد" . فقد تكون أعمال الأستاذين ستانلى پونز ومارتن فلايخمان ذات أهمية كبرى من

المنظور العلمى الضيق. فهى تمثل تحدياً لبعض الفرضيات المهمة السائدة فى حقلى الكيمياء والطبيعة. إلا أن ما دفع بهذه المسألة إلى صدر صفحات الصحف العالمية لم يكن الاكتشاف العلمى موضع الجدل فى حد ذاته، بل نتائجه المرتقبة بالنسبة لكل فرد، بما فى ذلك غير المعنيين بالعلم. فالتطبيقات المرتقبة لهذه الجزئية من البحث العلمى البحت هى التى تضفى عليها أهميتها العامة. وامتداداً لذلك فمثل هذه التطبيقات البعيدة المدى هى التى تعطى العلماء والنسق العلمى كله ما لهم من تأثير عام. ولو كانت أعمالهم قد صمدت أمام هجمة النظرة العلمية الفاحصة لكان الأفراد والهيئات والمؤسسات والدول الذين تجاهلوا المعيار العلمى الجديد أو أنكروه قد واجهوا عقوبات سلبية تتراوح بين فقدان المكانة والانكماش الاقتصادى . ومع أن كلاً من پونز وفلايخمان ربما كانا على خطأ، فالقصة تعرض قوة النسق الذى يمثلانه كمهنيين .

والسؤال بالنسبة للدين والقيادات الدينية هو: ما هى الظروف التى نصغى فيها جميعاً للإلهام الجديد أو لصحوة القديم؟ والإجابة لا يمكن أن تكون فى قيام الدين بما يقوم به العلم أو ما يفعله الاقتصاد أو ما تفعله سائر المجالات الوظيفية المتخصصة الأخرى لنا. وفعالية هذا التخصص أو ما يطلق عليه پارسنز اسم التطوير التكيفى تعد إحدى الفوائد الكبرى للتحول الاجتماعى الهيكلى إلى التمايز الوظيفى . لذا فالإجابة لابد أن تكمن فى نطاق الدين نفسه. فالدين كالعلم أو الاقتصاد أو النسق الصحى لابد أن يقدم خدمة تدعم الإيمان الدينى لدى أتباعه وتعززه وتستطيع فى الوقت نفسه أن تفرض نفسها بأن تكون لها نتائج بعيدة المدى خارج المجال الدينى البحت .

ويكمن جزء، وجزء فقط، من الإجابة فى قوة المؤسسات الدينية نفسها؛ فالتدين الفردى والقوة التنظيمية ضرورتان لكى يصبح الدين قوة اجتماعية قابلة للتطبيق. ومع ذلك فلكى يتجاوز تأثير الدين المنظمات وأتباعها المباشرين فلابد من فعل ما هو أكثر. والحركات الدينية السياسية المعاصرة لها أهمية خاصة فى هذا السياق. فهى محاولات صريحة لإيجاد النوع الذى نتحدث عنه من التأثير العام للدين. وتؤكد هذه الحركات سواء فى أمريكا الجنوبية أو الشمالية أو الشرق الأوسط أو غيره على ضرورة جعل المعايير والقيم الدينية ملزمة بشكل جماعى وتجاوزها لاختيارات الأفراد. وهذه الحركات توحى ضمناً بأن الدين يقدم خدمة ضرورية لكل فرد وأنها ليست نفس الخدمة التى يقدمها الاقتصاد مثلاً أو العلم ولا تشبهها من قريب أو بعيد .

والمشكلة الخطيرة هى بالطبع معرفة كنه هذه الخدمة الدينية الحيوية . وهناك إجابات من قبيل "المعنى المطلق" (Bellah, 1970; Berger, 1967) أو "تعويضات عن جوائز غير متوفرة" (Stark and Bainbridge, 1987) ، وهى إجابات تفرض التساؤل عما إذا كانت هذه الأشياء ضرورية وتحت أية ظروف اجتماعية . والزعم بأن الدين

يوحد بين المجتمعات كما فى تراث دوركهايم فى علم الاجتماع يعد افتراضاً لفرضية لم تثبت تجريبياً بأن الدين يقوم بهذه المهمة أو يمكن أن يقوم بها. وسنتناول هذه القضية بشيء من التفصيل فى الجزء الخاص "بالعولمة والدين" بعد قليل . وقبل أن نخوض فى هذه المسألة لابد من تقديم تفرقة أخرى وضعها لومان وتلعب دوراً مهماً فى الآراء التى جاءت بعده . وهى متضمنة بالفعل فى العديد من الآراء السابقة عن إمكانية التأثير العام للدين فى المجتمع الحديث .

الوظيفة والتطبيق

إن السمة البنيوية المحورية للمجتمع الحديث عند لومان كما سبقت الإشارة هى التفرقة على أساس الوظيفة. فالمجالات المؤسسية تتبلور حول أنواع معينة من الفعل الاجتماعى على أساس عقلانيات وظيفية مستقلة نسبياً. وهذه الأنساق الفرعية تشمل إدارة شئون الدولة والاقتصاد والعلم والدين والقانون والتعليم والفن والصحة والأسرة. والاستقلالية التى يبديها كل منها حقيقية ولكنها مشروطة بأن تكون عدة أنساق أخرى تعمل فى نفس الوسط الاجتماعى أيضاً. وقد أوجزت المناقشة السابقة للأدوار المتنامة والمهنية سمة بنيوية محورية "لما هو مستقل ومشروط فى الوقت نفسه". ومن النتائج النظرية المهمة أن هناك فارقاً بين كيفية ارتباط نسق فرعى ما بالمجتمع ككل وكيفية ارتباطه بسائر الأنساق الفرعية. الأولى يحللها لومان من ناحية **الوظيفة** والأخيرة من ناحية **التطبيق**. وتشير الوظيفة فى هذا السياق إلى التواصل الدينى "البحت" الذى يعرف أيضاً بجانب الولاء والعبادة (انظر .Parsons, 1967: 393ff) أو شفاء الأرواح أو البحث عن التنوير أو الخلاص. والوظيفة هى التواصل "المقدس" البحت حول كل ما يسمو على الوجود المادى والجانب الذى تدعيه المؤسسات الدينية لنفسها والأساس الذى يقوم عليه استقلالها فى المجتمع الحديث. أما التطبيق الدينى فيحدث عندما يتم "تطبيق" الدين على مشكلات تظهر فى أنساق أخرى ولكن لا تحل فيها (,Luhmann 1977: 54ff; 1982a: 238-42) . ومن أمثلة هذه المشكلات الفقر الاقتصادى والقهر السياسى والاغتراب الأسرى . ومن خلال التطبيق ، يتخذ الدين أهميته بالنسبة للجوانب "الدنيوية" من الحياة ؛ إلا أن ذلك يستتبع اصطدام الاهتمامات اللا دينية بالتدين البحت بما يعبر عن حقيقة أن سائر الاهتمامات المجتمعية تحكم استقلالية الفعل الدينى .

والوظيفة والتطبيق أكثر من مجرد تصنيفين تحليليين تعتمد أهميتهما على نظرية لومان. فهناك توتر حقيقى بينهما . وقد سعت مؤسسات دينية عديدة على مر التاريخ إلى الفصل بينهما بصورة واضحة . وسعت مصطلحات ڤيبر وصور الرفض الرهبانى والصوفى للدنيا إلى استبعاد المطالب الدنيوية من النطاق الدينى البحت. وكانت الكنيسة الوسيطة تعتبر أن الراهب الزاهد على الطريق إلى الخلاص أكثر ممن

انغمسوا فى الحياة الدنيا؛ والهندوسى بعد أن يؤدى واجبه فى تربية أسرته يعتزل فى غابة سعيًا إلى غاياته الدينية. ومع ذلك فالوظيفة والتطبيق لا ينفصلان ويدعم كل منهما الآخر. ولا يتمايزان بصورة واضحة إلا فى المجتمع الحديث وفى الطبقات العليا المترفة ببعض المجتمعات الطبقية التقليدية. ولم تتحول البوذية مثلاً إلى ديانة عالمية إلا بعد أن تخلت عن شرط النقاء الدينى وتكيفت مع طبيعة الحياة الدنيا. وكانت للطوائف الكاثوليكية العملية المعنية بالتعليم والخدمات الاجتماعية والرعاية الصحية فى العصور الحديثة أهمية كبرى فى السماح للكنيسة الرومانية بالاحتفاظ بمكانتها فى المناطق ذات الأغلبية بالكاثوليكية كأمريكا الجنوبية وإقليم كيبيك وهولنده (انظر Mainwaring, 1985; Levine, 1981; Beyer, 1989b; Coleman, 1979).

ويوضح هذا المثال الأخير أهمية علاقات التطبيق بالدين فى العالم الحديث. وكما يشير مثال بونز وفلايخمان عن نسق العلم، فالمشكلة الوظيفية للدين فى العالم الحديث هى فى الحقيقة مشكلة تطبيق عجلت بها - إن لم تسببها - خصائص الوظيفة الدينية. من ثم فإذا كان الدين "البحت" فى وضع غير مواتٍ فى المجتمع العالمى الحديث، وإذا كان يخضع شيئًا فشيئًا للخصخصة ، فهناك حل ممكن يتمثل فى إيجاد "تطبيقات" دينية فعالة .

وهناك اعتبار آخر يتعلق بالدور الذى تلعبه الأخلاق فى العلاقة بين الوظيفة والتطبيق الدينيين. فمعظم المواريث الدينية سواء فى الماضى أو فى الحاضر تربط التواصل الدينى بالمشكلات الاجتماعية عن طريق القواعد الأخلاقية. وإضفاء الطابع الأخلاقى على الدين أو ترسيخ أخلاقيات دينية يسمح بتفسير المشكلات الاجتماعية باعتبارها عواقب الخطيئة أو الجهل أو غيرهما من صور مخالفة المعايير الدينية. ثم يصبح الانصياع لهذه المعايير هو الحل للمشكلات الاجتماعية. إلا أن ترسيخ التطبيق الدينى من خلال القواعد الأخلاقية يتوقف فى فعاليته على البنى الاجتماعية التى تفضل الأخلاق كنمط متميز على التقنين الاجتماعي. والشكوى المتكررة من تحول المجتمع إلى الانحطاط الأخلاقى أو اللا أخلاقية تشير إلى أن الظروف الحديثة لا ترجح الأخلاق بهذه الصورة. فيقدم رجال الأعمال الربح ونصيبهم من السوق على الاعتبارات الأخلاقية؛ والسياسيون يكذبون ويضللون أو يتخلون عن مبادئهم فى سبيل الوصول إلى السلطة أو الاحتفاظ بها ؛ فى حين تواصل القيادات الدينية حديثهم عن الخطيئة سواء الشخصية أو الاجتماعية. والخصخصة وضياع التأثير العام للدين يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالمصير المشابه الذى تؤول إليه الأخلاق، وهذا هو ما نبدأ الآن فى مناقشته .

العولمة والدين

إن فكرة وجود نسق دينى يتمايز وظيفيًا داخل المجتمع الحديث وخارجه لا تتخذ مكانتها الكاملة فى الحقيقة إلا حين يدرك المرء أن هذا التمايز يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعولمة المجتمع. ولا سبيل لفصل علمنة المجتمع الحديث عن عولمته. ولا مجال هنا للاستفاضة فى شرح هذه العبارة المتفق على أهميتها (انظر ;Luhmann, 1982b 1984) . ويكفى أن نقول إن تركيز كثير من التواصل على وظائف بعينها بدلاً من جماعات من الناس بعينها (جماعات مكانة) يؤدى إلى تضخم الثروات وزيادة تفعيل السلطة السياسية وتعقيد التكنولوجيا - أى أنه تواصل يخترق الحواجز الجغرافية فلا يبقى على الأرض من يظل بمنأى عنه. والسؤال هنا هو ما معنى ذلك بالنسبة للدين عامة وبالنسبة لمهمة القيادات الدينية وتنظيماتها خاصة ؟

إن التواصل المتميز لكل نسق فرعى وظيفى حديث فى نظرية لومان يدور حول انقسام محورى هو أيضًا بؤرة إضفاء الطابع المهنى (Luhmann, 1977: 193ff.) . وتتكون الانقسامات من مصطلح إيجابى ونقيضه السلبى . فعالم العلم مثلاً يتعامل مع "صحيح وخطأ" ، والاقتصاد مع الامتلاك وعدم الامتلاك ، والفن مع الجميل والقبيح (أو ربما مع الملهم وغير الملهم) . أما فى الدين فيحتل الحلول والتسامى هذه المكانة (انظر Luhmann, 1977: 46; 1987) . إلا أن الموقف هنا معقد بسبب الرؤية القدسية للدين ؛ فكما يحتوى الدين الشخص كله ، فالانقسام الدينى يتخذ من العالم كله مصطلحًا إيجابيًا له ، وهذا هو الحلول . بعبارة أخرى فالعالم الذى يتعامل العلم مثلاً معه من حيث الاختلاف بين الأحكام الصحيحة والزائفة ، يعد بتعريف الدين حالاً (من الحلول) . ولكن لما كان الكل لا يمكن أن يكون هو نفسه موضوع التواصل أو مادة الوعى - أى أنه لا يميز نفسه عن أى شىء غيره - ويساعد المتسامى على إعطائه تعريفًا . إلا أن المتسامى كما يتبين من كل موروث دينى كبير ليس شيئًا يمكن الحديث عنه إلا من منظور الحلول . لذا فالدين يتعامل دائمًا مع التلازم بين الحلول والتسامى كما فى المفهوم الشرق أوسطى عن الخلق الإلهى أو فكرة المايا عند الهندوس .

والحل الثابت الوحيد لهذه المشكلة الدينية الجوهرية هو تحديد المتسامى من منظور التصنيفات المتأصلة خاصة تلك التى تشكل الجماعات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية (Durkheim, 1965: 462ff.; Douglas, 1970, 1975) . ويرى الناس فى القواعد التى تحكم حياتهم اليومية باعتبارها انعكاسًا للنظام الكونى . وتحدث لهم حوادث سيئة لدرجة أنهم يعجزون عن الوفاء بالمتطلبات الأخلاقية والدينية من خلال علاقاتهم الاجتماعية (Weber, 1978: 529ff.; Berger: 1967: 24f.) . وهذا

الارتباط الوثيق بالقواعد الاجتماعية والكونية يتحقق فى المجتمعات الأمية وفى المجتمعات التقليدية وفى المجتمع العالمى الحديث. كما يصدق أيضًا بغض النظر عما إذا كان المرء يتحدث عن الدين المحافظ أو التحولي. والنقطة الرئيسية هى أن النظام الكونى مهما كان تصوره قابل للتطبيق على مستوى كونى بطبيعته. ونظرًا لأن البشر لا اختيار لهم سوى أن يعبروا عن هذا النظام الكونى من منظور نظام اجتماعى ما، فإن هذا النظام الاجتماعى يصبح ساحة قتال بين المثال والواقع أو بين التوقع والإحباط أو بين الخير والشر. إذن فالدين وبحثه عن "الخلاص" (الوئام، التنوير، السعادة) هما الحياة. ولا تنشأ مشكلة التأثير الدينى إلا حين يحاول الدين أن يشمل العديد من الحيوات التى "تمثل" أشياء مختلفة .

وتبين البيانات التاريخية والأنثروبولوجية أن هناك سبلاً شتى لبناء الوجود الاجتماعى ، وبالتالى فهناك تراكيب عديدة للنظام الكونى . وهذا التنوع لا يمثل مشكلات كبرى طالما أن التواصل بين المجتمعات مقيد والتنوع الداخلى محدود. وعندما تحدث فإن المجتمعات القديمة تحل هاتين المشكلتين بتأكيد الحدود بين الجماعات الاجتماعية . وكان الاختلاف فى التعبير الدينى بما يتضمنه ذلك من سلوك يمثل أحد السبل الرئيسية لرسم هذه الحدود أو للحفاظ عليها. وباستخدام مصطلحات أنسب للسياق الحديث يمكن القول إن الانتماء لجماعة مجتمعية ما معناه اتباع دين تلك الجماعة. وفى المجتمعات القديمة الأكثر تعقيدًا والمنقسمة إلى جماعات مكانة طبقية، كان الانتماء الدينى والانتماء لجماعة اجتماعية لايزال متطابقًا فى الغالب؛ إلا أن جماعات المكانة السائدة كانت تحاول عادةً أن تجعل دينها مميزًا للمجتمع كله وعلى شكل علم كونيات سائد يجعل معايير الطبقات العليا وقيمها أى قواعدها الأخلاقية هى المقياس الافتراضى لكل السلوكيات، وذلك سعيًا إلى التعبير عن سيطرتها على تنوع اجتماعى أكبر. وكان الانتماء للجماعة ومعاييرها المحددة لايزال يرتبط بالنظام الكونى ؛ إلا أن هذا الارتباط يقال إنه ذو صلة بتنوع أكبر من عوالم الحياة الحقيقية. وقد نجمت عن ذلك ضغوط للتجريد وعولمة القواعد الأخلاقية أفرزت بدورها كونيات أكثر توحدًا وهرمية أولاً على هيئة هياكل هرمية تحتل الآلهة الخيرة مكان القمة فيها، ثم على شكل رؤى توحيدية أو شبه توحيدية. وكانت هذه الرؤى إما تربط بين الخيّر أخلاقيًا والمتسامى كما فى الأديان الإبراهيمية، أى الدين ذو الطبيعة الأخلاقية البحتة، أو تفترض نطاقًا "فوق أخلاقي" يتجاوز الخير والشر كما فى ديانات التاو أو البرهمية أو النيرڤانا. وتشير الطبيعة السرية والصوفية والنخبوية المجتمعية للمفاهيم الأخيرة إلى أن التجرد الشديد من القواعد الأخلاقية لجماعة بعينها ينتج ديانة ذات تأثير محدود فى المجتمع الأكبر (انظر Stark and Bainbridge, 1987: 113-15) . وهنا بدأت الوظيفة والتطبيق

الدينيان فى التمايز لأول مرة كما فى الحركات الرهبانية والصوفية الغربية، مما أدى إلى حجب مشكلة الدين فى المجتمع الحديث .

ولم يؤد الارتباط الوثيق بين القواعد الأخلاقية وانتماء الجماعة والدين فى المجتمعات قبل الحديثة إلى حل مشكلة الصراع بين الجماعات أو داخل المجتمعات. بل أدى إلى بنائها. وكان دور الدين فى هذا البناء خطيراً فى الغالب. وفى المواقف التى كانت إحدى الجماعة المجتمعية فيها تشكل خطراً على جماعة أخرى أو التى تشتمل على علاقة تنافسية كان يمكن اعتبار العدو تجسيداً للشر ونفياً للعلاقة الصحيحة بين النظام الاجتماعى والمتسامى التى تمثلها الجماعة. ولتبرير هذا الصراع كان الدين يشجع على البقاء أو توسيع نطاق الجماعة وثقافتها .

وقد نضرب مثلاً من اللاهوت المسيحى التقليدى يوضح ما قلناه حتى الآن ويخطو بالنقاش خطوة إلى الأمام. فالإله (الخير الشخصى هنا) يمثل وحدة التميز الحالّ-المتسامى من خلال خلقه. وسمات هذه الوحدة ذات صلة بالنسبة للبشر من خلال السلوك الأخلاقى الذى يتم تصوره من زاوية تأكيد العلاقة بين الحالّ والمتسامى أو إنكارها، أى بين الله وسلطانه على خلقه. وتتمثل احتمال التأكيد أو الإنكار فى المثال الأول باحتمال الخلاص أو اللعنة، ويعتمد كلاهما مرة أخرى على نوعية السلوك الإنساني. وتقف الروح الفردية أو الطابع الشخصى لهذه السمة العامة (مهما كانت محددة) أمام الحكم وفقًا لطابعها الأخلاقى . ويتجسد احتمال الإنكار أو الشر فى الشيطان الذى يجسد الشر لا بسبب سلوكه اللا أخلاقى وحسب، بل بسبب إنكار اعتماد الحالّ على المتسامي وبالتالى إنكار وحدته وبالتالى إنكار وجود الله. ومفتاح قابلية الصورة كلها للتطبيق هو افتراض أننا يمكن أن نتوقع من كل فرد أن يعيش بنفس القوانين الأخلاقية فى قليل أو كثير. ومن لا يعترف بهذه القوانين ولا يعيش بها لأى سبب فهو منكر لوجود الله. وهذا الشخص هو الآخر أخلاقياً ودينياً أو المنبوذ أو المارق الذى يتجسد فى مارقين حقيقيين سواء أكانوا يهوداً أو برابرة أو عرباً أو العدو الذى يجسد سمات الشيطان أو يحملها. والمارقون لديهم فرصة التحول إلى منتمين فيمكن "تخليصهم" لا بالسلوك الأخلاقى الخير المجرد، بل بمجرد اعتناق الدين (Luhmann, 1987) .

ويساعد التمييز الثابت للمتسامى كمصدر للمعايير الأخلاقية للجماعة على إضفاء هذا الحضور الشخصى على الشيطان . وكان الشيطان ضرورة لإيضاح مكانة الله وأهمية الخلاص . وقد تمثل القيادات الدينية للمجتمع المسيحى التقليدى تهديدات خارجية للجماعة سواء من جانب مارقين حقيقيين أو نظرائهم المتهمين أخلاقياً داخل المجتمع . ويربط هدف الخلاص الدينى البحت بنظام

اجتماعى بعينه بهذه الصورة ، كانوا يؤكدون على الصلة الوثيقة بالمعايير الدينية وبالتالى على نفوذهم . -

وقد أدى التحول المجتمعى إلى أولوية التمايز الوظيفى إلى القضاء على هذا التكافل. وتسير استقلالية العقلانيات المحددة وظيفياً عكس اتجاه أولوية حدود الجماعة الطائفية. ففى المجتمعات التى تسود فيها الحدود الطائفية يتناول الناس طعامهم وفقاً للمعايير التقليدية لثقافة جماعتهم. وما نفعله هو ما فيه خيرنا. وفى المجتمع الحديث يعد تناول الفرد للأرز أو البطاطس بعصاتين أو بشوكة فهذه خيارات إرادية أو تصادفية مخصخصة. والأولوية على مستوى عام للاعتبارات الصحية القابلة للتطبيق على كل الناس فى العالم. وقد أدت اتجاهات عولمة المجتمع الناجمة عن ذلك إلى تغيير الظروف التى لايزال الحل الأخلاقى ممكناً فيها على مستوى المجتمع كله، لأن الجماعة حينئذ تشمل الكل. ويتغير موقف الدين فى المجتمع العالمى تبعاً لذلك. فالمارق سابقاً أصبح الآن جاراً لى سواء بموافقتى أو بغيرها. والتمييز بين المارق والمنتمى ، وهو تمييز جاهز دائماً لفرض القوانين الأخلاقية الداخلية للمجتمعات الطائفية وبالتالى الإقليمية، يصبح من الصعب الإبقاء عليه على المدى البعيد فى عالم من التواصل العالمى يعد فى حد ذاته نتيجة للتخصصية المؤسسية. ويتبين أن زعيم "امبراطورية الشر" ليس شريراً تماماً حين يتم لقاؤه وجهاً لوجه؛ كما يصبح من الصعب عدم لقائه لا لأسباب أخلاقية، بل لأسباب سياسية واقتصادية. وتفقد الأخلاق وضعها المحورى فى هذه العملية. ولا تؤدى عولمة المجتمع إلى موت الدين إذا ترجمت إلى لغة أكثر لاهوتية كما أكد بعض علماء اللاهوت فى الستينيات. فلايزال الله فى سمائه ولاتزال مشيئته تحكم العالم؛ إلا أن صورة الشيطان تزداد صعوبة فى تمييزها. والنتيجة هى أن الله يظل من الممكن حبه ولكن من الصعب خشيته. فهو لايزال هنا ولكن هل يؤدى ذلك إلى فارق ما؟ وهل لايزال الخلاص أمراً حيوياً، أو هل يصبح هو النزعة المخصخصة لدى أقلية ما وتشبه سائر الأفكار المترفة دون أن تتفوق عليها؟ إن مشكلة تحديد المتسامى وبالتالى إيجاد تعريف محدد للانقسام الدينى المحورى لابد من إعادة تناولها من جديد على المستوى العالمى .

وبهذا التطور، ضاعت فرصة إيجاد حل تاريخى لمشكلة تحديد المتسامى ولو على مستوى المجتمع فقط . وقد تغيرت ظروف اللجوء إلى الحل القديم وما يترتب عليه من نتائج ؛ لذا فالدين والمهنيون الدينيون فى هذا السياق الواقعى يواجهون مأزقاً يتمثل فيما إذا كان عليهم أن يتناولوا مشكلة مكانة الدين وتأثيره بدون الحل القديم أم بإعادة التأكيد عليه .

لكل من هذين الطريقين مشكلات تلازمه. وسنشير إليهما فيما يلي باسم خيارين محافظين وليبراليين . ويتطابق الأول مع إعادة التأكيد على واقعية الشيطان ، والآخر مع الإذعان لفنائه . وبلجوئنا إلى التفرقة بينهما كنقطة انطلاق ، نود أن نتعرف على التطورات المعاصرة فى الدين العالمى وكيف تعكس الاتجاهات البنيوية المشار إليها حتى الآن . ونعود مرة أخرى فى هذا الصدد للتيمات العديدة التى قدمناها من قبل فى هذا المقال ، خاصة فكرة أن التأثير العام للدين وبغض النظر عن أى الخيارين يتبع نجده فى اتجاه التطبيق الدينى ؛ فى حين يظل الفعل الذى يركز على الدين هو نطاق التدين المخصخص الشديد التعددية مع بعض الاستثناءات .

الوظيفة الخاصة والتطبيق العام

يتناول الخيار الليبرالى مشكلة تحديد المتسامي ولكن بصورة ضعيفة للغاية؛ فالشر موجود فى الدنيا ولكنه لا سبيل لإضفاء صبغة محلية أو شخصية عليه. إنه قيد يقيدنا جميعًا وفى كل هياكلنا الاجتماعية. وليس له وجود خاص فى التعددية بما فيها التعددية الدينية. والعكس هو الصحيح؛ فالتعصب والدمغ من مصادر الشر. وبهذا التوجه يميل المهنيون الدينيون إلى الواقع والتسامح، فيرون احتمالات التنوير والخلاص فى تراثهم وفى الأديان الأخري. والمشكلة اللاهوتية المحورية لهذا الخيار كما يشير النقاد (Kelley, 1972; Berger, 1979) هى أنها تفرض بعض المطالب الدينية، فهى تنقل القليل من المعلومات الدينية التى تصنع فارقًا فى كيفية اختيار الناس أو التى يعجز الناس عن الحصول عليها من مصادر غير دينية .

وردود الأفعال المهنية لهذه المشكلة فى الخيار الليبرالى تعكس الفارق بين الوظيفة والتطبيق كما سبق وصفهما. فمن ناحية الوظيفة، هناك نزوع نحو توجيه التنظيم إلى الخدمات المساعدة بما فى ذلك الاحتفاء بأحداث الحياة المهمة و"بشفاء الأرواح" بالنسبة لمن يحتاجون لذلك (للاطلاع على بيانات كندية ممتازة انظر Bibby, 1987). ويتكيف رد الفعل هذا مع ما يريده الأتباع الخاصون. وتركز الوظيفة على الاختيارات الخاصة. فتتم الدعوة إلى الله باعتباره إلهًا خيراً، وكل ما يطلبه هو أن يحاكى الناس موقفه فى العلاقات بينهم. والشر موجود ولكنه نقيصة سلبية ينبغى سدها وليس وجوداً إيجابيًا ينبغى القضاء عليه. كما أن القيادات الدينية بهذا الموقف العالمى استوعبت التوجهات العالمية للعناصر النخبوية فى الأديان العالمية الكبرى ، كإمكانية التنوير للجميع وإمكانية الحكمة للجميع وإمكانية الخلاص للجميع. أما الآن فكل فرد يدخل كجزء من عملية العولمة دون الاقتصار على الطبقات العليا التى تنعم بترف مثل هذه التخصصية الوظيفية . ومزيج التعددية والاشتمال تستبعد القليل من الفوائد التلقائية للوظيفة الدينية .

من ثم فالقيادات والتنظيمات الدينية التى تتبع الخيار الليبرالى تجد صعوبة فى تحديد فوائد الدين ومتطلباته فى صورته الوظيفية أو "البحتة". وقد أدى بها هذا الغموض إلى الاعتماد على علاقات التطبيق لاستعادة مكانة الدين وبالتالى تأثير النسق الدينى . وتتيح القضايا ذات الطابع العالمى من تحرير الشواذ إلى القهر السياسى فرصة إيضاح أن الدين له فوائد ويوفى بمتطلبات مهمة .

ونكرر أن رؤية لومان للتطبيق تعتبره محاولة أحد الأنساق لمعالجة مشكلات تبرز فى أنساق فرعية أخرى ولكن لا تحل فيها . والمشكلات التى يتناولها التطبيق الدينى ليست مشكلات دينية على الإطلاق ؛ لذا فإن حلولها تتخذ سمات النسق المستهدف: حلول اقتصادية للمشكلات الاقتصادية، وحلول سياسية للمشكلات السياسية وهكذا. وتعد محاولة مواجهة هذا النمط إحدى سمات الخيار الليبرالى لأنه يرتبط بالبنية الأساسية للمجتمع الحديث. وهناك اقتناع بأن المشكلات التعليمية لن تحل باتباع العقيدة التقليدية وأن المشكلات الصحية لن تحل بالتأمل ولا المشكلات السياسية بالتطبيق الصحيح للطقوس الدينية. فيعود الخيار الليبرالى إلى الماضى الجماعى للدين لتعريف "تطبيقه" بأنه تطبيق ما يهم الجماعة ككل. إلا أن الجنس البشرى كله فى هذه الحالة الحديثة هو الجماعة، ومهمة الدين هى أن يعمل على ضم كل الناس فى الانتفاع بفوائد هذه الجماعة العالمية (انظر O'Brien and Shannon, 1977: 117-70, 307-46). لذا فالقيادات الدينية من أنصار هذا الاتجاه تصوغ مشكلات المجتمع العالمى بمصطلحات متقابلة: فالصراع بين مختلف قطاعات الجماعة العالمية يرجع فى معظمه إلى تهميش البعض (الأغلبية عادةً) عن الفوائد العامة كالدخل "الكافي" والمشاركة السياسية والرعاية الصحية والتعليم وما إلى ذلك. ومع ذلك فمفهوم الجماعة العالمية يتسم بالعمومية والغموض الشديدين، فهو يشمل عدداً ضخماً من ثقافات الجماعات وأنماط الحياة الفردية. والحقيقة أن صياغة الدين التطبيقى من منظور الجماعة العالمية يعكس الرسالة الوظيفية الرقيقة للخيار الليبرالى . وإذا امتزج ذلك باحترام استقلالية الأنساق الأخرى خاصة السياسية، فقد يعمل ضد نشاط معترف بأنه تواصل دينى على وجه التحديد وبأنه دين يعمل من أجلنا. وهذه مشكلة فى حين أنها لا تعنى أن مثل هذا النشاط الدينى لا يمكن أن يكون فعالاً .

وضرب مثل على ذلك قد يساعد على إيضاح هذه النقطة. فعلماء لاهوت النزعة التحررية يمثلون الخيار الليبرالى عامة. وينصب اهتمامهم على العدل والسلام والقيم التى تشير إلى المساواة فى ضم المحرومين من فوائد المؤسسات الحديثة. وهذا "الخيار التفضيلى للفقراء" يرفض التفسيرات الدينية التقليدية لصالح لاهوت تناصى يستعين بالتجربة الحالية كأساس لإيجاد الفهم الدينى السليم. وعلماء اللاهوت لا يقدمون ثقافة

وديانة جماعة بعينها باعتبارها أقرب إلى المشيئة الإلهية من غيرها . والتعارض المزعوم بين "الفقراء" والرأسمالية يكاد يكون تناقضاً بين الخير والشر أحيانًا ، فى حين أن هذه القيادات الدينية عامة تنتقد الرأسمالية لأنها أدت إلى ترسيخ اللا مساواة عالمياً وليس لأنها تمثل رؤية عالمية دخيلة تساعد على تدمير نسق الحق والخير الذى تمثله الجماعة . وبالتالى فهم لا يناهضون التعددية الدينية . ويتهمهم نقاد اللاهوت التحررى بتبديد الحل الدينى (ومنهم Ratzinger) أو بتقديم حلول اقتصادية وسياسية لا تتفق مع الواقع الاقتصادى والسياسى (ومنهم Novak) (انظر Berryman, 1987: 179-200) . فأحد الهجومين من ناحية الوظيفة والآخر من ناحية التطبيق. والحقيقة أن علماء لاهوت النزعة التحررية يركزون على التطبيق الدينى فى المقام الأول. ففى حين أن للإيمان والتطبيق الدينى "البحت" أهميتهما، فإن هذه الأهمية تقتصر على أنهما يسهمان فى تخفيف العلل الاجتماعية مما يؤدى إلى التأكيد على التطبيق. ويستجيب علماء لاهوت النزعة التحررية لخصخصة الدين بسعيهم إلى تنشيط الوظيفة الدينية فى التطبيق الدينى ، خاصة فى المجال السياسى . وتصبح الخطيئة اجتماعية فى المقام الأول وينحصر الطلب الدينى الأساسى فى العدالة الاجتماعية (انظر Baum, 1975: 193ff) .

والسعى إلى ترسيخ التأثير الدينى بربط الوظيفة بالتطبيق ليس جديداً أو غريباً بالطبع. فكل المواريث الدينية فعلت ذلك كما سبقت الإشارة. إلا أن الوظيفة والتطبيق منفصلان فى ظل الظروف الحديثة لأننا نستعين بالوظيفة كطريق محورى لتقسيم الفعل الاجتماعى ؛ لذا فإن العمل من أجل العدالة الاجتماعية إذا كان سيتحول إلى تطبيق دينى معترف به، فإن صلته الضرورية بالوظيفة الدينية لابد أن تكون واضحة وضوح الصلة بين مساعى آينشتاين العلمية البحتة وبناء القنبلة الذرية. وتشير انتقادات اللاهوت التحررى إلى مشكلة فى هذا الصدد. فالحقيقة أن علماء لاهوت النزعة التحررية يعتمدون على تفسيرات لا دينية كنظرية التبعية والتحليل الماركسى لفهم المشكلات، ويفضلون المسارات السياسية للفعل. وتتضح الصلة باللاهوت فى كتابات خصومه. وفى ضوء ذلك فلا غرابة أن ينجذب علماء لاهوت النزعة التحررية إلى معالجة المشكلة عن طريق تناقض "ثنوى" بين الفقراء والرأسمالية من ناحية والاشتراكية من ناحية أخرى ، ثقافة جماعة الفقراء باعتباره الهدف الجماعى الغامض فى تعريفه .

ولا نود أن نجارى هذا التحليل فى افتراضه أن اللاهوت التحررى ليس لاهوتاً مشروعاً. بل العكس صحيح. والمسألة هنا هى وضع الدين فى المجتمع العالمى وكيف تعكس مشكلة الخصخصة هذا الوضع. فيسعى علماء لاهوت النزعة التحررية إلى ترسيخ التأثير العام للدين فى مواجهة الخصخصة. وهم يفعلون ذلك من خلال

التطبيقات الدينية التى تركز على المشاركة السياسية مع أنهم لا يصلون فى ذلك إلى حد الدعوة إلى تقنين المعايير الدينية. ويمكن القول مع فيليب بيريمان (Berryman, 1984) إنهم نجحوا إلى حد ما فى مسعاهم (انظر Mainwaring, 1989). ولكن هل ستؤدى هذه الاستراتيجية إلى إعادة ترسيخ التأثير العام للتواصل الدينى ؟ هذا سؤال لايزال معلقًا .

وهكذا فعلاقات التطبيق فى الخيار الليبرالى تتيح للدين فرصة الخروج من حصاره الوظيفى المخصخص والعودة إلى الساحة السياسية خاصة، إلا أن الاحتمالات محدودة. وإضافة إلى المشكلات التى تم التطرق إليها فى مثال اللاهوت التحررى ، فالتعددية المسموح بها على مستوى الوظيفة تشير ضمنًا إلى تعددية موازية على مستوى التطبيق. من ثم فالقيادات الدينية كالكنائس البروتستانتية الليبرالية فى أمريكا الشمالية يمكن أن تتحكم فى أدواتها التنظيمية وتتخذ موقفًا عامًا موحدًا من مختلف القضايا إلى حد المجازفة بفقدان جزء كبير من أتباعها بغض النظر عن الموقف المتخذ (Hadden, 1970; Bibby, 1987) . وتتحول التعبئة إلى مشكلة خطيرة ودائمة فى هذا الصدد. وفى غياب الإجراءات الإضافية اللا دينية (خاصة المشاركة السياسية) لا يبقى أمام القيادات الدينية سوى ما يعرف فى التراث المسيحى بالتبشير ، وهو الاعتماد على اتخاذ القرار الاختيارى الخاص بتعدديته الانقسامية .

وعلى الرغم من صعوبة ذلك بالنسبة للخيار الليبرالى ، فإن عالمه الدينى يرتبط بالنوازع البنيوية لمجتمع عالمى كما سبقت الإشارة. وطالما واصل المجتمع العالمى تحوله إلى واقع أكثر تماسكًا، فقد ينظر إلى الخيار الليبرالى باعتباره اتجاه المستقبل، ولكنه فى الوقت نفسه ليس الاتجاه الوحيد الممكن فى المستقبل القريب على الأقل .

والخيار المحافظ (إبراز التراث على الرغم من الحداثة) هو الذى يدفع الدين إلى مكان الصدارة فى عالم اليوم. وهو جانب حيوى من جوانب العولمة وليس نفيًا لها. وفى ضوء اتجاه التحليل السابق، فإن هذا الإبراز يتطلب مزيدًا من الإيضاح .

إن الخيار المحافظ يشير ضمنًا إلى العودة إلى الرؤية التقليدية للتسامى كاستجابة معيارية لمجتمع ("العالم") يمضى فى اتجاه مختلف وشرير على ما يبدو. والتحليل الحالى يؤكد على هذا الانطباع؛ فالخيار المحافظ له مشكلات أقل مع التسامى ولكنه يجد نفسه فى صراع مع الاتجاهات السائدة فى البنية الاجتماعية العالمية . ومع ذلك فالقيادات والمهنيون الدينيون الذين يوجهون تنظيماتهم إلى هذا النوع من التدين الخاص الملتزم يطرحون تنويعًا على رد الفعل الوظيفى الليبرالى يتمثل فى التكيف مع النوازع الخاصة فى قضايا الدين ولكن بتأكيد دينى قد يؤدى إلى تنظيم طائفى . ومن

هذا المنظور فإن الدين المحافظ لا يتعارض مع الهياكل الاجتماعية الحديثة إلا حين يركز على القداسة الفردية الشخصية فى مواجهة الهياكل الاجتماعية المتمايزة (وبالتالى غير الشخصية) . فهو يركز على الوظيفة الدينية ويميل إلى الخصخصة بفارق أن الاختيارات الدينية الخاصة تشتمل غالبًا على عنصر الالتزام الدينى والتركيز على تضامن الجماعة. وعلى مستوى الوظيفة، يستجيب الدين المحافظ لبعض صور التباين الممكنة بين بنية الأنساق الشخصية والنسق المجتمعى . من ثم فهو يعكس البنى الحديثة ولا ينفيها .

ونود أن نعرض رأيًا مماثلاً فيما يتعلق برد فعل التطبيق فى ظل الخيار المحافظ ، فما يبدو وكأنه يسير ضد العولمة والحداثة يبدو بصورة أفضل كانعكاس لها ولكن بطريقة مختلفة تمامًا حين يقارن بالخيار الليبرالي . وإيضاح ذلك يتطلب خروجًا موجزًا عن الموضوع .

فالعولمة فى سياق لومان المستخدم هنا لا تعنى التقدم الحتمى والاختيارى نحو انتشار الحداثة الغربية على نطاق عالمى . فمثل هذه النزعة التطورية غير كافية لا لأن الحقائق التجريبية تنفى فرضية كهذه، بل أيضًا لأن العولمة ينبغى أن تكون لها من الناحية النظرية تأثيرات على مجتمعات الغرب الإقليمية السابقة لا تقل عمقًا عن تأثيرها على سائر الحضارات الإقليمية السابقة حول العالم. وربما ظل الغرب حتى أواسط القرن العشرين يعتقد أن نجاحه فى التوسع الاستعمارى على مدار القرون الأربعة السابقة كان أمرًا محتومًا. وهو وهم بدأ يكشف اليوم عن حقيقته.

وقد أدت مقاومة العولمة أو بالأحرى هضمها فى مختلف بقاع العالم المعاصر إلى قيام حركات يغذيها الخيار الدينى المحافظ، فأصبحت التعبئة السياسية فى خدمة (تطبيق) العقيدة الدينية. وسواء أكانت الشكوى من "التغريب" فى الشرق الأوسط أو صعوبة "إحياء مجد أمريكا"، فالمشكلة واحدة. "فالمارقون" السابقون فى نظر الغرب (السوفييت واليابانيون والعرب وغيرهم) يقوضون السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب. ويمكن للغرب أن يخفض اعتماده على قوته الاقتصادية والسياسية (والعسكرية خاصة) والعلمية لضمان استمرار هيمنة ثقافته. وعلى الجبهة الداخلية، يواصل التمايز الوظيفى الذى يعد جانبًا أساسيًا من العولمة إحداث تغيير سريع فى الهياكل المركزية القديمة وهى الأسرة والأخلاق والدين. وفى خارج الغرب، لاتزال الأنماط الثقافية الغربية هى السائدة على الرغم من تزايد الاستقلال السياسى والقوة الاقتصادية فى العديد من المناطق. وما يبدو أخلاقيًا فى نظر البعض فى الغرب يبدو خارج الغرب مجرد استمرار للإمبريالية الثقافية والاقتصادية والسياسية الغربية . والدين بروابطه الواضحة بثقافات الجماعات الطائفية سواء فى الماضى أو فى الحاضر هو المرشح الأول لتكوين رد فعل لكل منهما .

والعديد من الحركات الدينية السياسية التى ظهرت فى العقود الأخيرة فى العالم كله تعكس هذا التطور. ففى الغرب مثلاً ناضل "اليمين الدينى الجديد" فى الولايات المتحدة من أجل استعادة السيطرة الغربية القديمة. فالقيم الأخلاقية المسيحية التقليدية مع التأكيد على حرية الاقتصاد والعداء المستميت للشيوعية ستعيد أمريكا لتتبوأ مكانة الأمة العظمى كما أراد لها أن تكون. وفى غير الغرب، تسعى مختلف الحركات الإسلامية من إندونيسيا إلى شمال أفريقيا مثلاً إلى اتخاذ سبل جديدة نحو الفصل الذى طال التطلع إليه بين التحديث والتغريب. وفى العديد من هذه الحالات، خاصة تلك التى أشرنا إليها لتونا ، تتبنى القيادات الدينية الخيار المحافظ عن وعي. وسواء أكانت "إمبراطورية الشر" أو "الشيطان الأمريكى الأكبر"، فإن عودة ظهور الشيطان تعد إرهاصاً بعودة إلى الطريقة التقليدية لتمكين الدين من نقل المعلومات الأساسية على مستوى عام. وبعيداً عن اللهفة على الأيام الماضية الخيالية، فإن إحياء الماضى هو محصلة منطقية لعولمة قد أفرزت ولاتزال تفرز صراعات جوهرية بين مختلف أديان العالم .

وحين تفشل ردود الأفعال السياسية والاقتصادية لهذه الصراعات، قد يتمكن التطبيق الدينى من ملء الفراغ. ولما كان أتباع مختلف الأديان حول العالم لايزالون محليون فى قليل أو كثير فإن القيادات تستطيع أن تعبر عن الصراعات والخلافات الإقليمية من منظور دينى . وهنا يقدم الخيار المحافظ القائم على المجتمعات التقليدية ذات التوجهات العامة مزايا كبري. فحله لمشكلة التسامى يسمح بتقسيم تقريبى للعالم إلى "نحن" و"هم". ورسالة واضحة كهذه قد تؤدى فى ظل الظروف المناسبة إلى النجاح فى تعبئة السكان جميعاً. وحينئذ يصبح التسييس على هذا الأساس الدينى سبيلاً للمناطق لتؤكد نفسها فى مواجهة العولمة وما يترتب عليها من نتائج. وظهرت أوضح أمثلة حركات التطبيق الدينى المحافظ فى الشرق الأوسط الإسلامى وبين السيخ فى البنجاب بعد محاولات سياسية طويلة وفاشلة لمعالجة المشكلات الخاصة بالتحديث وعلى أثر طفرات كبرى فى الثروة الإقليمية (انظر Esposito, 1987; Arjomand, 1988; Leaf, 1985; Wallace, 1988) . هذا المزيج من العوامل لعله ليس من قبيل المصادفة . فالتحديث المرتبط بالعولمة ليس خيراً كله ولا يتسم بالمساواة. فهو يهدم بقدر ما يبنى . ومحاولة اكتساب منظور متسام عن هذه العملية التاريخية لها ما يبررها ، خاصة حين تخفق كل المناهج كالقومية السياسية البحتة والاشتراكية ورأسمالية الانفتاح والتعليم العلمانى بل التقدم الاقتصادى . وإذا كان التعريف الأساسى للمتسامى معناه تطبيق المتلازمات الدينية للبنى الاجتماعية الماضية على مختلف تقسيمات الحاضر ، فإن هذا لا يدل إلا على أن البنى المعاصرة لا تقدم بديلاً مناسباً .

وتتناقض الحركات الدينية القائمة على الخيار المحافظ مع نظيراتها الليبرالية فى عدة جوانب من أخطرها الفكرة المحافظة التى ترى أن التأثير العام للدين ينبغى أن يدعمه القانون. فالمعايير الدينية المهمة ينبغى الحفاظ عليها عن طريق التشريع؛ ولا ينبغى لها أن تعتمد على "مظهر استعراضى" فى تأثيرها. والقيادات الدينية المحافظة لهذه الحركات تضع تركيزاً كبيراً على مجموعة قوانين أخلاقية لثقافة جماعة معينة باعتبارها مظهراً للمشيئة الإلهية . وفى بيئة اجتماعية عالمية تساعد على تآكل الحدود الثقافية وبالتالى تشجع التعددية الأخلاقية الدينية، يضعف الأمل فى أن تسود نظرة ثقافية واحدة على أساس مميزاتها الفريدة . والبديل هو السيطرة على إقليم محدود تسوده ثقافة معينة ثم السيطرة على التعددية فيه. وهذه "النزعة القومية" هى هدف "اليمين الدينى الجديد" فى الولايات المتحدة والمتطرفين السيخ فى البنجاب والمعسكر السلفى المسيس فى إسرائيل والحركات "الأصولية" الإسلامية فى الشرق الأوسط. وأول هذه الحركات وآخرها تطمحان إلى الانتشار العالمى لثقافة جماعتهما بعد النجاح المبدئى الذى حققتاه على المستوى القومى . وهذا الاختلاف بين الخيارين الليبرالى والمحافظ يؤكد مدى استعانة الأخيرة بالتمايز الطائفى والإقليمى داخل النسق السياسى العالمى الحديث للدول ، وهو ما يعد مثالاً آخر على أن الاتجاه المحافظ فى الدين العالمى يعكس بنى المجتمع العالمى وليس مجرد رد فعل لها .

والحقيقة أن ما نطلق عليه خيار التطبيق المحافظ فى الدين فى العالم الحديث لا يبدو لأول وهلة أنه يتفق تماماً مع أولوية التمايز الوظيفى . ومن الأهداف الصريحة للعديد من الحركات المشار إليها محو تمايز العديد من المجالات الوظيفية وعلى رأسها الدين والسياسة ثم الدين والأسرة والدين والتعليم وغير ذلك . إلا أن محو التمايز فى غياب قاعدة هيكلية بديلة كما فى حالة تمايز جماعة المكانة الطبقية فى المجتمعات القديمة لايزال يمثل رد فعل لمشكلات العولمة من ناحية أولية الوظيفة. وتريد الحركات الدينية كالثورة الإيرانية أن تحل المشكلات المجتمعية بدفع النسق الدينى وقيمه إلى مكان الصدارة بين المجالات الوظيفية المتعددة. وقد تعد أية استراتيجية تسعى لمكافحة تأثيرات السيطرة الوظيفية تحت شعار النسق الدينى رد فعل تكيفى خطير لعولمة تكون السيادة فيها للوظيفة كالسيطرة الاقتصادية فى الغرب فى القرن التاسع عشر أو السيطرة السياسية فى جمهورية الصين الشعبية (٣) . وقد تكبح مد التحديث وبعض النتائج التفكيكية للعولمة لبعض الوقت فى بعض المناطق ، وقد تستمر إلى أن يتداعى النسق العالمى تحت وطأة مشكلاته الداخلية . ولكنها لا تنفى البنية الجوهرية للمجتمع العالمى .

ملخص ونتائج

بغض النظر عما إذا تم حل المأزق الوظيفى المتعلق بالتقسيم الديني الأساسى فى اتجاه ليبرالى أو محافظ، فالدين فى العالم الحديث يتخذ وجهًا خاصًا أو عامًا بما يتوقف على ما إذا كان المرء يتناول وظيفة دينية أو تطبيق ديني. من ثم فالمسألة ليست مجرد خصخصة أكبر أو أقل. فالدين المخصخص يواصل نموه بعدد لا يحصى من الاتجاهات التعددية عبر نطاق من الاحتمالات الدينية من الزهد المفرط إلى ليبرالية تسعى إلى تحقيق السعادة ومن طائفية ملتزمة إلى خدمة ذاتية تدريجية. ويبدو أن الدين بالنسبة للقيادات الدينية وتنظيماتها يمضى فى أحد اتجاهين، إما التركيز على أداء المهام الدينية أو دخول الساحة السياسية والعامة. ويشتمل الاتجاه الأخير نفسه على احتمالين، احتمال عالمى ينظر فى المشكلات العالمية الناجمة عن مجتمع عالمى متمايز وظيفيًا واحتمال حركة سياسية تؤازر التميز الثقافى لمنطقة معينة من خلال إعادة تصنيف الفئات الدينية التقليدية المضادة. ويمثل كلاهما احتمالين لدين له تأثيره العام ويعد كل منهما نتيجة مباشرة لعولمة مجتمع يشجع على زيادة الخصخصة .

هوامش

(١) والنظر إلى الواقع العالمى كمجتمع ليس موقفًا سائدًا ، بل هو جانب أساسى من الرأى الذى نطرحه فى هذا المقال. وقد أشرنا إلى أسباب ذلك فى موضع آخر، وبالتالى فلن نحاول أن نقدم تبريرات فى هذا المقام. انظر Beyer, 1989a.

(٢) ينبغى أن نؤكد أن الأدوار المتنامة نفسها تعد عامة إلى حد كبير؛ والمخصخص هو الطريقة التى يربط الفرد بها بين القرارات داخل هذه الأدوار .

(٣) للمزيد عن مثال كيبيك انظر Beyer, 1989b.

المصادر والمراجع

Arjomand, Said Amir (1988) *The Turban for the Crown : The Islamic Revolution in Iran* . New York: Oxford.

Baum, Gregory (1975) *Religion and Alienation : A Theological Reading of Sociology* . New York: Paulist.

Bellah, Robert N. (1970) 'Religious Evolution', pp. 20-50 in *Beyond Belief : Essays on Religion in a Post-Traditional World* . New York: Harper & Row.

Berger, Peter L. (1967) *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion* . Garden City: Doubleday.

Berger, Peter L. (1979) *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* . Garden City: Doubleday.

Berryman, Phillip (1984) *The Religious Roots of Rebellion : Christianity in Central American Revolutions* . Maryknoll: Orbis.

Berryman, Phillip (1987) *Liberation Theology : The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond* . New York: Pantheon.

Beyer, Peter (1989a) 'Globalism and inclusion', pp. 39-53 in William H. Swatos (ed.), *Religious Politics in Global and Comparative Perspective* . Westport, CT: Greenwood.

Beyer, Peter (1989b) 'The evolution of Roman Catholicism in Quebec: a Luhmannian Neo-functionalist interpretation', pp. 1-26 in Roger O'Toole (ed.), *Sociological Studies in Roman Catholicism* . Lewiston, NY: Mellen.

Bibby, Reginald W. (1987) *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada* . Toronto: Irwin.

Coleman, John A. (1979) *The Evolution of Dutch Catholicism* . Berkeley: University of Californai.

Dobbelaere, Karel (1984) 'Secularization theories and sociological paradigms: convergences and divergences', *Social Compass* 31: 199-219.

Dobbelaere, Karel (1985) 'Secularization theories and sociological paradigms: reformulation of the private-public dichotomy and the problem of societal integration', *Sociological Analysis* 46: 377-87.

Douglas, Mary (1970) *Natural Symbols : Exploration in Cosmology* . New York: Vintage.

Douglas, Mary (1975) 'Self-Evidence', pp. 276-318 in *Implicit Meanings : Essays in Anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Durkheim, Emile (1965) *The Elementary Forms of the Religious Life* (translated by Joseph Ward Swain). New York: Free Press.

Esposito, John L. (1987) *Islam and Politics*, rev. 2nd edn. Syracuse: Syracuse University.

Hadden, Jeffrey K. (1970) *The Gathering Storm in the Church*. New York: Doubleday.

Kelley, Dean (1972) *Why Conservative Churches are Growing*. New York: Harper & Row.

Leaf, Murray J. (1985) 'The Punjab Crisis', *Asian Survey* 25: 475-98.

Levine, Daniel H. (1981) *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia*. Princeton, NJ: Princeton University.

Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible religion : The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

Luhmann, Niklas (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1982a) *The Differentiation of Society*. (translated by Stephen Holmes and Charles Larmore). New York: Columbia.

Luhmann, Niklas (1982b) 'The world society as a social system', *International Journal of General Systems* 8: 131-8.

Luhmann, Niklas (1984) 'The self-description of society: crisis fashion and sociological theory', *International Journal of Comparative Sociology* 25: 59-72.

Luhmann, Niklas (1987) 'Die unterscheidung Gottes', pp. 236-53 in Soziologische Aufklärung 4: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Mainwaring, Scott (1985) *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1985*. Stanford: Stanford University.

Mainwaring, Scott (1989) 'Grass-roots Catholic groups and politics in Brazil', pp. 151-92 in Scott Mainwaring and Alexander Wilde (eds). *The Progressive Church in Latin America*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

O'Brien, Davis J. and Shannon, Thomas A. (eds) (1977) *Renewing the Earth : Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*. New York: Doubleday Image.

Parsons, Talcott (1966) 'Religion in a modern pluralistic society', *Review of Religious Research* 7: 125-46.

Parsons, Talcott (1967) 'Christianity and modern industrial society', in *Sociological Theory and Moder Society*. New York: Free Press.

Stark, Rodney and Bainbridge, William Sims (1987) *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

Wallace, Paul (1988) 'Sikh minority attitudes in India's federal system', pp. 256-73 in Joseph T. O'Connell et al. (eds), *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: South Asian Studies, University of Toronto.

Weber, Max (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, 2 vols, Guenther Roth Claus Wittich (eds). Berkeley: University of California.

بيتر باير يعمل أستاذاً بقسم الدراسات الدينية بجامعة تورنتو بكندا. وقد نشر ترجمة لكتاب نكلاس لومان *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies* (الثوابت الدينية وتطور المجتمعات)، وهو يكمل حالياً كتاباً عن الدين والعولمة .

العمارة ورأس المال وعولمة الثقافة

أنتونى كينج

إن موضوعا طموحا كهذا الذى يشير إليه عنوان المقال ليفرض قيوداً والتزامات ؛ فهو يفرض قيوداً من حيث إنه لو تناول اهتمامات العاملين فى مجال العمارة والتخطيط الحضرى ومعهم الأكاديميون فى مجال علم الاجتماع والجغرافيا والنظرية الثقافية (١) . فلن يكون مغاليا فى طموحه نظرياً ؛ ويفرض التزامات لأن عليه أن يجد مفردات فكرية يفهمها الجميع. كما أن مشروعات هذا الجمهور المختلف الاتجاهات لا تتطابق بالضرورة ؛ فالمعماريون ومهندسو التخطيط الحضرى عليهم أن يضعوا تصميمات المنشآت والمدن (أو أجزاء منها) بطريقة تعفى علماء الاجتماع من تخطيط المجتمعات على المدى القريب على الأقل (ويمكن القول إن ماركس ترك عدداً وافراً من التصميمات المختصرة كانت ستدر عليه ثروة من المال لو قدر له أن يعيش ليجنى ثمارها) .

إلا أن إيجاد إطار ومفردات فكرية مشتركة يعد مهمة عاجلة ومهمة. والمعماريون ومهندسو التخطيط الحضرى وكل هذه المهن التى تتعامل مع واقع البيئة المعمارية فى حاجة لفهم المسائل المتعلقة مثلاً بالنتائج الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية البعيدة المدى المترتبة على بعض سياسات التخطيط أو قراراته أو معنى الأشكال المختلفة للمبانى فى مختلف الثقافات أو القضايا الخاصة بالتنظيم الاجتماعى للفراغ سواء على مستوى المبنى أو على مستوى المدينة . ولم يبدأ المنظرون الاجتماعيون فى الاهتمام بمثل هذه القضايا (على مستوى نظرى لا تطبيقى) إلا مؤخراً ، ولايزال العديد من المناقشات قاصراً على قضايا "الفراغ" و"العلاقات الاجتماعية والبنى المكانية" ولا تتطرق إلى مفهوم متمايز عن البيئة المعمارية وعلاقتها بعدد كبير من العمليات الاجتماعية .

والمشكلة الأكبر التى نود أن نتناولها يمكن بلورتها بعبارات شديدة التبسيط فى شكل ثلاثة تساؤلات :

١ - ما هو دور القوى المتعددة الأوجه (الاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والاجتماعية) لرأس المال الدولى والبيئة المعمارية التى تساعد هذه القوى على إنتاجها فى فرض التجانس الثقافى على نطاق عالمى ؟

Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 7 (1990), 397-411.

ويمكن تقسيم هذا السؤال الفرضى إلى قضيتين أشد تحديداً :

٢ - ما هو دور البيئة المعمارية المادية والمكانية فى عولمة الثقافة ؟

ونفترض هنا أن "العولمة" قد تعنى إما خلق التجانس (حيث تتوحد كل الأشياء) أو خلق التغاير أو الاختلاف كما يقول روبرتسن (1987) كرد فعل للعولمة . ونصنف تحت لفظ "ثقافة" كلاً من الثقافة المادية للبيئة المعمارية نفسها وأنساق المعنى والفعل والأنماط الرمزية المرتبطة بذلك .

٣ - ما هو الدور الأكثر تحديداً للعمارة والتخطيط الحضرى والتصميم فى عملية العولمة؟ ونحن نرى العمارة والتخطيط الحضرى والتصميم هنا كصناعات ثقافية خاصة يمكن مقارنتها بسائر مجالات الإنتاج الثقافى الكبرى كصناعة السينما أو الڤيديو أو الموسيقى وبمجالى التلڤزيون أو الإعلان ؛ أى صناعات عرض الصورة وتغيير الوعى ، وكلها صناعات تسهم فى تكوين الذاتية الإنسانية والهوية الثقافية أو تأكيدهما أو إعادة صوغهما فى ظل ظروف الرأسمالية المعاصرة وبعدد وافر من الأنماط والعمليات . ونفترض أن العمارة والتخطيط بل كل "المهن التخطيطية" هى مؤثرات كبرى فى تغيير الثقافة على نطاق عالمى .

على أية حال ، ففى الحديث عن إنتاج البيئة المعمارية نود أيضاً أن نفرق بين أفعال الأفراد والتنظيمات (المعماريون الأفراد أو الشركات أو مجالس الأحياء أو الهيئات من نوع أو آخر) والبنى الأكبر والظروف التى تعمل فى ظلها كبعض أنماط الإنتاج أو أشكال التنظيم الاجتماعى الاقتصادى والتحكم السياسى كرأسمالية حرية السوق ورأسمالية الدولة والاشتراكية ورأسمالية الخدمات الاجتماعية؛ أو الثقافات الإقليمية أو القومية المتميزة. وهذا هو ما نتقبله جميعاً باعتباره سؤال البنية والمؤسسة.

وقد يعتقد البعض أن طرح تساؤلات كهذه يعد غير ذى صلة ومثال "لخطاب تعميمى" يمكن تقويض دعائمه من عدة اتجاهات. وهناك سببان عمليان لاعتقادنا بصحة هذه التساؤلات .

ويتجلى الإسراع الهائل بعمليات العولمة و"الدمج العالمى" (حسب تعبير روبرتسن) فى العلاقة بالاقتصاد ؛ وكانت الأطراف الكبرى فى تدويل الاقتصاد منذ السبعينيات هى المصارف والشركات العالمية والدولة (Thrift, 1986) ؛ وواكبه تدويل الإنتاج والاستهلاك والتجارة العالمية التى لا تتوقف ليل نهار والتطورات الثورية فى النقل

والاتصال المكثف والتكنولوجيا والنمو المكثف فى هجرة العمالة الدولية . وقد أدى هذه بدوره إلى محو الطابع الإقليمى للثقافات وانتقال الثقافات إلى مناطق بعيدة عن مواطن نشأتها .

وهنك جانبان لما يعرف بتقسيم العمل الدولى الجديد يميزان هذه التطورات الجديدة فى اقتصاد العالم الرأسمالى ولهما علاقة خاصة بموضوعنا . يتعلق أولهما بتحول التصنيع من المدن التى كانت صناعية إلى دول ومناطق بها عمالة رخيصة وإحلال وظائف خدمية راقية محلها (أعمال الصرافة الدولية والخدمات المالية والعقارات وخدمات التصميمات وغيرها) . ونظراً لاعتماد مثل هذه الأنشطة على تكنولوجيا معلومات متقدمة وتستوعب عمالة كثيفة فى العمل الذى يعتمد على الفكر الذى يعد ميزة تنافسية كبرى لدى الدول بعد الصناعية على مستوى عالمى ، فإن هذه الخدمات ذات المعارف الكثيفة (والمنتجة للإيديولوجيا) والتى تغذيها مراكز التعليم والبحث الكبرى تتركز فى "المدن العالمية" الكبرى فى الولايات المتحدة وأوربا والشرق الأقصى إضافة إلى مقار الشركات العالمية والبنوك الدولية . وهى تقدم فى هذا الصدد "القدرة العالمية على التحكم" (Sassen Koob, 1986) فى نظام إنتاج عالمى . وقد زادت أهمية العقود الدولية بالنسبة للعديد من الشركات الإنشائية والهندسية . وفى أواسط السبعينيات كان ثلث عقود البناء والاستشارات وخدمات التصميمات الأمريكية على مستوى العالم يأتى من دول الأوبك (Sassen Koob, 1984) وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة للشركات الانجليزية (King, 1990a) . وكانت الثمانينيات عقداً أصبحت فيه كل الشركات وخاصة شركات الإنشاءات وخدمات التصميمات إلى "عالمية" .

ومن أفضل الأمثلة على ذلك شركات المقاولات اليابانية التى مرت بعملية تدويل كبرى فى العقد الأخير . فقد دفع نقص الأشغال العامة فى اليابان وانخفاض الأرباح بالشركات الكبرى إلى "التحول إلى العالمية" فى الثمانينيات وساعد على ذلك بالطبع وفرة رأس المال اليابانى الباحث عن الاستثمار المربح. وبين ١٩٨١ و١٩٨٨ ، انتقلت كوماجاى جومى وهى شركة مقاولات يابانية صغيرة من المرتبة الخامسة والثلاثين بعد المائة إلى المرتبة السادسة على قائمة كبريات شركات المقاولات الدولية فى العالم . وكان لهذه الشركات تأثير هائل على النمو الحضرى والإنشائى الاسترالى ، فقد شيدت سلسلة من الفنادق الفاخرة والمنتجعات السياحية والمجمعات الإنشائية وبعض التطورات غير المرغوب فيها على طول سواحل استراليا (Rimmer, 1988) . فكان شبح رأس المال يمشط العالم بحثاً عن الاستثمار المربح ولو على حساب البيئة إن دعت

الضرورة هو السمة السائدة فى عقد الثمانينيات . ومن المعروف حالياً أن سبعين بالمائة من وسط مدينة لوس أنجيليس ملكية أجنبية (Wald, 1988: 8). كما استقبلت سائر المدن العالمية الكثير من استثمارات رأس المال الأجنبى . فشهدت العاصمة الهندية نيودلهى طفرة هائلة فى البناء منذ أواسط الثمانينيات تم تمويل جزء كبير منه بأموال الهنود الذين يعملون فى الخارج وخاصة فى دول الخليج، إضافة إلى مصادر دولية أخري. وكان لهذه التطورات تأثيرها على الممارسات الاستثمارية الهندية التقليدية، فقد تحولت الاستثمارات على مدار العقد الماضى من المجوهرات (خاصة الذهب) إلى الاستثمار فى العقارات والأراضى . وكانت النتيجة نمو "مدينة جنوبية" جديدة فى دلهى تتميز بمبانى فاخرة على نطاق لم تشهده البلاد منذ بناء دلهى "الجديدة" فى الحقبة الاستعمارية فى أوائل القرن العشرين وتشييد مساكن حديثة تجمع بين سمات من الرياض وساوث كينجستن وبومباى (*Cityscan* , 1989) .

ولندن التى كانت واحدة من عدد من المدن التى استهدفتها فوائض أموال النفط فى السبعينيات ، شهدت تحولات فى الثمانينيات. وبين ١٩٨٥ حين كانت الاستثمارات اليابانية فى العقارات البريطانية لاتزال شحيحة و١٩٨٧ زادت استثمارات المصارف اليابانية فى العقارات البريطانية إلى ثمانية أمثالها أى نحو مائتين وخمسين مليون جنيه استرلينى (King, 1990a: 108) . وهناك الأرباح الناتجة عن تجارة المخدرات واستثمارها فى أعمال التطوير الحضرى حول العالم (King, 1990a: 148) .

وليست هذه سوى بعض مظاهر التدويل المكثف لرأس المال فى العقد الماضى وآثارها على الإنتاج المعمارى وعلى المهنة نفسها. ونتيجة لإقامة السوق الأوربية الموحدة فى عام ١٩٩٢ ، تمت الاستعانة بالمستشارين لشراء شركات المقاولات الصغيرة استعداداً لما يرى البعض أنه سيمثل طفرة فى مجال التصميمات بعد إقامة السوق الموحدة، حيث يمكن أن تقدم الشركات الانجليزية تصميمات أرخص مما قد تتقدم به الشركات الفرنسية مثلاً .

وحتى على هذا المستوى المبدئى نسبياً من القوى الاقتصادية العالمية وتأثيرها على التطور الحضرى والمعماري، نحتاج إلى إطار لفهم الآليات والمؤسسات والمعانى والنتائج الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المترتبة على هذه التطورات. فكيف لنا أن نفهم عملية التدويل فى عملية تحول الفراغ والشكل ؟ وما الفارق الذى ستحدثه على الوعى الاجتماعى والسياسى والثقافى للناس؟ وأى نوع من الاستثمار الرمزى ستصبه فى هذه البيئات الجديدة ؟ وما المعانى التى ستتخذها وكيف ستحشد هذه المعانى

لأغراضها الاجتماعية أو السياسية ؟ وما هى الأشكال المنشورية التى ينبغى لنا أن نحاول من خلالها فهم المقاومة الثقافية التى ستواجه هذه التطورات والاختلافات الواضحة من مكان لآخر؟ وما صلة تصنيفات الأمة والمحلية والدين والإقليم والطبقة والنوع والاقتصاد بذلك ؟

هذا هو ما سنطلق عليه اسم التبرير الظاهرى لموضوعنا؛ ففى حالة "الدمج العالمى" يهمنا أن نجد إطاراً لفهم تحولات الفراغ والمبنى والشكل الحضرى التى تمتد إلى ما وراء حدود الدولة . وينبع تبريرنا الداخلى من ظاهرة أخرى ولكنها ذات صلة ؛ فكما يرسل تقسيم العمل الدولى الجديد خدمات إنتاجية فى مجال التصميمات إلى الدول الأخرى بحثاً عن أسواق، فهو يجلب أعداداً متزايدة من المهنيين مما يعرف بمجتمعات "العالم الثالث" لتلقى التعليم المهنى فى دول المركز. وبتوسع القطاع الربعى لهذه الدول ، فإن العنصر التعليمى من هذا القطاع يزداد اعتماداً على هذا العدد الوارد من طلاب الهامش العالمى . وهنا تنشأ النظريات التعميمية . وهكذا فإن تجربة (بالنسبة للبعض) الطيران حول العالم والحاجة إلى برنامج للتعرف على ما تتم رؤيته تكتمل فى فصول الدراسة فى الوطن (انجلترا) بالنظر حول مائدة الدراسات العليا ورؤية الطلاب من كل أنحاء العالم. وهذه هى الظروف التى تؤدى إلى بناء النظريات العالمية . ويمكن لنا أن نتناول قضايانا الأكبر من خلال سلسلة من المراحل المختلفة تبلورت فيها أجزاء من المشكلة، وأولها :

الإنتاج الاجتماعى للمعرفة

إن كثيراً من اهتمام العمل الأكاديمى يتجه إلى سد الفجوات وفعل ما يعتقد أن الآخرين قد حذفوه وإظهار ما كان خافياً وإحداث صخب فيما كان يسوده الصمت . لذا ففى العشرين عاماً الماضية، تجادل الجغرافيون حول مركزية الفراغ والمكانية لتفسير العملية الاجتماعية ؛ وفى الحقل الحضرى من علم الاجتماع والذى تحول إلى الاقتصاد السياسى الحضرى ، اتخذ رأس المال أهمية قصوى فى السبعينيات وأوائل الثمانينيات ، ولو أنه قد تبين فيما بعد أن السياسة قد أهملت . وكانت تجربتنا فى العودة إلى أوربا بعد قضاء خمس سنوات فى الهند لاكتشاف (فى أوائل السبعينيات) أن "الثقافة" بمعناها "الأنثروبولوجى" القديم كانت مهملة فى دراسة العمارة والنمط الحضرى . وبعد عدة سنوات من العمل تحت الظلال النموذجية التحليلية التى أسدلها هارفى وكاسلز ، لم يكن من المؤكد أن "الثقافة" لها وجود بأى معنى من المعانى .

وفى نفس الفترة ، كان أنصار الحركة النسائية قد أظهروا خفاء المرأة فى التاريخ والعمارة والأنثروبولوجيا ؛ وفى حالة أخرى تم اكتشاف الدولة ؛ وكان لابد من إعادتها .

وقبل ذلك بعشرات السنين، كان المؤرخون الاجتماعيون قد اكتشفوا وجود طبقة عمالية (من الذكور عامة). ومنذ السبعينيات، أشار العلماء فى تاريخ العمارة إلى أخذ ملحوظات غير كافية عن العمارة "العامية" و"العرقية"؛ وقد كانت الإثنية والاختلاف العرقى موضع إهمال ثم أصبحت مجالاً للاكتشاف بالنسبة للبحث الفكري. وكان الاكتشاف يمثل شيئًا أكبر عند فوكو؛ فقد كان ظهور الإنسان فى مجال المعرفة، ناهيك عن التكوينات المنطقية. وما أهمل فى الدراسات الثقافية وغيرها هو مسألة الذاتية ونشأة الطبقة أو الذات النوعية. والثقافة التى كان يعتقد قبل عشرين عامًا أنها تشمل القيم والمعتقدات ورؤى العالم أو "ما تريد معرفته ليصبح مقبولاً لدى أفراد جماعة ثقافية" تكونت حينئذ من خلال التجسيد .

ويمكن الاستطراد بالطبع فى هذه إيراد هذه الأمثلة عن لغات خطاب اللغة والدين وعلم النفس، إلا أن السؤال الذى نود أن نطرحه هو: ما هى الظروف التى تنتج فيها لغات الخطاب هذه؟ ولماذا تظهر الإثنية والنوع والطبقة على القائمة؟ والإجابة واضحة بالطبع، ولكنها تطرح تساؤلات لا فى علم اجتماع المعرفة وجغرافية المعرفة (من الذى ينتجها ولمن وأين تنتج وإلى أين يتم إرسالها ومن الذى يستهلكها) وحسب، بل أيضًا فى تاريخ المعرفة واقتصادها السياسى (متى تنتج ومن الذى يدفع تكلفتها وكيف يتم تمويلها ولماذا) .

والمعرفة بمعنى من المعانى شىء شخصى جداً ؛ وهى تتأتى من التجربة الشخصية ، لكن التجربة الشخصية التى تتكون فى مؤسسات اجتماعية وسياقات عمل معينة (كالجامعات وأفرع العلم والتنظيمات المهنية) وفى المواضع الجغرافية خاصة (المدن والأقاليم والدول والبقاع الفقيرة والغنية من العالم) وتعد من نواتج فترات زمنية أو تاريخية معينة ويعد بعضها توليديًا (وتكتسب شعارات مختلفة فى الدول المختلفة تبعًا لاختلاف التواريخ كحقبة "الجلاء عن الهند" أو حركة "الحقوق المدنية" فى الولايات المتحدة أو "الثمانينيات العالمية" فى بريطانيا) . وهكذا تتقادم لغات الخطاب واللغات التى يتم التعبير بها عنها تبعًا لأفرع العلم التى تضفى عليها الصبغة المؤسسية اجتماعيًا (علم الاجتماع وتاريخ العمارة) وأماكن بعينها (علم اجتماع شيكاغو وتاريخ العمارة البريطانية) وتبعًا لحقب تاريخية بعينها (علم اجتماع شيكاغو بعد الحرب) ، وهو ما يعود بى إلى تجربتى الشخصية. فبعد خمس سنوات فى الهند وبعد العودة إلى انجلترا اكتشفت أن "الثقافة" هى التى تم تركها . وبعد بضع سنين من العمل فى لندن مع طلاب البناء والتصميم والعمارة والتخطيط الحضرى من كل أنحاء العالم، تبين أن هناك مجالين كبيرين آخرين غائبان عن لغة الخطاب عن المجتمع والثقافة فى انجلترا. أحدهما البيئة المعمارية والآخر هو بقية العالم .

البيئة المعمارية

ظلت البيئة المعمارية أحد الجوانب المهملة فى النظرية الاجتماعية حتى وقت قريب مع الاقتصار فى تناولها على الجدل حول ما بعد الحداثة. ولا مجال لمناقشة ذلك باستفاضة فى هذا المقال ولا مجال لتقديم أى تفسير منطقى نظرياً سوى القول بأن معظم العمل المتصل بالإنتاج الاجتماعى وتنظيم الفراغ فى البيئة المعمارية وفى مسائل المعنى أو التجسيد والهوية الثقافية المنتجة فى السنوات العشرين الماضية (مع بعض الاستثناءات) تم فى مجال علم الإنسان أو الآثار أو الجغرافيا أو التاريخ الاجتماعى أو فى مختلف المجالات المهجنة كدراسات البيئة البشرية، ولو أنه نادراً ما تم فى النظرية الاجتماعية .

ومع ذلك فكما كشف نقد النظرية النسائية حمق بناء نماذج تحليلية نظرية إجمالية تتصل بالطبقة أو فرص العمل دون إشارة إلى النوع ، فإننا نرى أنه من الزيف أن تصاغ المفاهيم عن المجتمع أو الثقافة أو التنظيم الاجتماعى دون الإشارة إلى الواقع المادى والمكانى للبيئة المعمارية. والنظرية الاجتماعية فى معظمها تتناول عالمًا من العلاقات الاجتماعية ومن لغات الخطاب الخاصة بالثقافة تتواجد فيه البيئة المعمارية بمعنى السياقات المادية والمكانية والأشكال المعمارية والحدود الاجتماعية والحاويات المادية والتجسيدات المعمارية وأنماط البناء المتخصصة اجتماعياً ، وليس لها أى دور فى إنتاج المجتمع وتكاثره . ولا يهم ما إذا كانت الحياة الاجتماعية قد حدثت حيثما حدثت بالفعل أو على ساحل عالمى ضخم أو ما إذا كانت النوات الاجتماعية ظلت معلقة بصورة ما فى الفضاء. نود أن نقول بإيجاز إن البيئة المعمارية وبناء الشكل الحضرى بكل صياغاتهما لا تمثلان النظام الاجتماعى ولا تعكسانه، بل يشكلان كثيراً من الوجود الاجتماعى والثقافى . فالمجتمع كما يشير برايور (Prior, 1988) يتكون ويتجسد من خلال المبانى والفراغات التى يخلقها .

من ثم، فإذا كنا نتناول الثقافات من ناحية السبل التى تتجسد بها سواء بمعنى مادى مفهوم كما هو الحال فى مختلف أنواع النصوص والتعبير المرئى وفى إنتاج مختلف جوانب الثقافة المادية أو بمعنى لا مادى كما هو الحال فى الموسيقى والثقافة الشفهية والممارسات الرمزية على اختلاف أنواعها، يمكن القول إن ترسيم حدود الفراغ وبالتالى تنظيمه يعد شرطًا ضرورياً لكل أنماط الأداء والتجسيد الثقافى فى كل الحالات. ثانيًا ، العديد من هذه الأنشطة تفترض نوعًا من الفراغ المنشأ اجتماعياً ومادياً .

وإذا كانت البيئات المعمارية (ومازلنا نتحدث بالإشارة إلى النظرية الاجتماعية) بكل صياغاتها المختلفة لا تقل أهمية عن آليات التكوين الاجتماعى كما قلنا، فإنها تمدنا ببعض الأدلة وبعض البيانات عن طبيعة المجتمع والثقافة وتنظيمهما وعن التعبير المكانى عنهما أو تكوينهما. وينبغى لها أن تنبئنا بتقسيمات العمل الاجتماعية والمكانية الخاصة بها (على أساس النوع أو العمر أو الإقليم) وبتنظيمها الاقتصادى والاجتماعى والسياسى ككل .

والمشكلة بالطبع هى أنك عندما تنظر إلى البيئة المعمارية أو إلى الأنماط الحضرية أو التدرجات الهرمية التى ينتجها التكوين الاقتصادى والاجتماعي، تجد أنها لا مكان لها فى الدولة القومية بتعريفها السياسى الجغرافى كانجلترا أو الولايات المتحدة اللتين جرى العرف على أخذهما كوحدتين تحليليتين فى النظرية الاجتماعية. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى أمثلة المجتمعات الاستعمارية. ففى أوائل القرن العشرين، كانت بريطانيا وجنوب أفريقيا والهند واستراليا وكينيا والعديد من المناطق الأخرى تمثل مجتمعاً استعمارياً واحداً فى نظر المهاجرين الانجليز البيض الذين كانوا يذهبون إلى أى منها؛ فلم تكن هذه المناطق سلسلة من خلايا مجتمعية متفرقة حول العالم، بل نظام اجتماعى وثقافى واحد تتحدد أنماط حياته وثقافاته الفرعية وبيئاته المعمارية بالطبع بمشاركته فى نمط إنتاج استعمارى كان بدوره جزءاً من تقسيم عمل دولى أكبر .

ولم يثبت علم الاجتماع مهارة فى التعامل مع الأنساق الاجتماعية والثقافية التى تتدفق على حدود الدول القومية كما يذكرنا كل من روبرتسن (1988) وڤالرشتاين (1987). والتنظيرات البديلة لهذين العالمين هو ما نود أن نركز عليه الآن. ونرى من جانبنا أن إنجازاتهما تكمن فى محاولة التعامل مع مشكلة فهم إنتاج المعنى الاجتماعى للبيئات المعمارية والمنشآت والعمارة على نطاق يتجاوز حدود الدول الفردية .

العالم كمكان واحد

على الرغم من أن عبارة هذا العنوان الجانبى لروبرتسن، فمن المقبول بصفة عامة أن النموذج التحليلى الأكثر قبولاً والذى تتم مناقشة هذه الظاهرة فيه هو منظور الأنساق العالمية عند ڤالرشتاين . ومع أن ڤالرشتاين قد تحول فى السنوات الأخيرة عن هذا الموضوع ، فقد ظلت السمات الرئيسية للمنظور باقية ؛ فمنذ القرن السادس عشر كان هناك نمط إنتاج أساسى وهو الاقتصاد العالمى الرأسمالى وهو تقسيم عمل واحد يضم فى داخله ثقافات عدة. والعناصر الأساسية الأخرى لهذا الاقتصاد العالمى الرأسمالى هى : الإنتاج من أجل الربح فى سوق عالمية ؛ وتراكم رأس المال لتوسيع الإنتاج باعتباره السبيل الوحيد لتحقيق أقصى ربحية على المدى البعيد ؛ ونشأة ثلاث

مناطق للأنشطة الاقتصادية (المركز والهامش وشبه الهامش) ؛ ونمو تكوينين طبقيين عالميين رئيسيين (البرجوازية والبروليتاريا) تكتمل مظاهرهما الملموسة بعائل من جماعات عرقية قومية . وقد تبلور هذا المزيج التاريخي الفريد من العناصر أولاً فى أوربا فى القرن السادس عشر ثم تمددت الحدود شيئًا فشيئًا لتشمل العالم كله (Wallerstein, 1979: 159) .

إن القرّاء الذين يعرفون أعمال ڤالرشتاين والأعمال النقدية التى تناولتها سيعرفون أنه ظل حتى وقت قريب يولى اهتمامه (كما يتبين من المصادر الأولى) للمسائل الاقتصادية والسياسية لا الثقافية (انظر Wallerstein, 1990) .

ومع ذلك فهناك سمتان تميزان مفهوم ڤالرشتاين عن النسق العالمى تبرز أهميتهما فى مناقشة إنتاج البيئات المعمارية ومعناها تاريخيًا وفى الحاضر على السواء. أولاهما مفهوم تقسيم العمل الدولى والذى يتداخل مع فكرتى "المركز" و"الهامش"؛ والأخرى هى فكرة أن النسق العالمى "شامل" بمعنى أن العمليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى بقعة من العالم تتصل اقتصاديًا (إن لم يكن آليًا) بنظيراتها فى سائر بقاع العالم. ونوضح ذلك بالإشارة إلى تقسيمات العمل الاقتصادية والاجتماعية والمكانية وعلاقتها بالبيئة المعمارية .

لكى نفهم البيئة المعمارية ، لابد أن نفهم التكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تقوم عليها ؛ ونحتاج لفهم تقسيم عمل اجتماعى وآخر مكاني . وليس ثم تفسير كافٍ لنمو "مدن القطن" (كذا) الصناعية مثلاً فى شمال انجلترا فى القرن التاسع عشر دون الإشارة إلى التحول الذى طرأ على الزراعة المصرية والارتفاع الهائل فى صادرات القطن (فى ظل الاستعمار) وظهور القاهرة الاستعمارية فى ثمانينيات ذلك القرن . وكلاهما جزء من نفس نمط الإنتاج والبيئة المعمارية ، وتعد العمارة أحد الأدلة الأساسية . فكانت "بنوك الإحياء الكلاسيكية" تعمل بمدينة لندن وتقدم القروض (بفوائد باهظة) للمصريين لكى يستوردوا السلع المصنعة ؛ والقصور الكلاسيكية قائمة فى القاهرة والاسكندرية وتملكها البرجوازية المصرية الموالية للاستعمار أو أسر الموظفين الأوربيين أو التجار .

ونفس الشىء يصدق على العقود الأخيرة من القرن العشرين. فلا حديث عن نيويورك ومبانيها دون الإشارة إلى الاقتصاد العالمى . ووجود أكبر عدد (٥٦) من مقار الشركات المتعددة الجنسيات فى نيويورك - مدينتان فقط من مدن العالم الثالث الضخمة التى يزيد تعداد سكانها عن تعداد سكان نيويورك بهما مقار لشركات متعددة الجنسيات (King, 1990a) - يفسر وظائف المكاتب الموجودة فى الكاريبى والمصانع القائمة فى تايوان أو الفيلبين .

ولكن في حين أن هذين المفهومين المتأصلين في منظور الأنساق العالمية يقدمان رؤى عن العمليات الاقتصادية، وعلى العمليات السياسية أيضًا بالتركيز على مستوى الدولة القومية فهناك أبعاد أخرى لابد من الإشارة اليها .

أولاً - عمليات العولمة جزئية فقط؛ فتأثيرها على بعض مناطق الاقتصاد العالمى أكبر من تأثيرها على سائر المناطق، وهذا أمر له أهميته فى فهم إنتاج بعض البيئات المعمارية. ثانيًا، بالتركيز على ما يمكن اعتباره العمليات الاقتصادية السائدة (تدويل رأس المال)، قد نقلل من شأن عمليات المقاومة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سواء من ناحية المدى (أى حجمها) وحدتها (مدى قوتها). وأخيراً، إذا أردنا تحديد الاختلاف الثقافى والثقافات المتميزة وطريقة تجسيدها فى النمط المعمارى والحضرى وتوثيقها، فإن نظرية الأنساق العالمية ليس لديها ما تقوله فى هذا الصدد بعد .

وهناك صياغة بديلة وهى نظرية روبرتسن عن العولمة (1987) بمعنى "عملية يتحول العالم من خلالها إلى مكان واحد". وما يؤكده روبرتسن هو أهمية إدراك أن الاهتمام المعاصر بالتميز الحضارى والمجتمعى (والعرقى أيضًا) كما تعبر عنه موتيفات كالهوية والتراث وإضفاء الطابع المحلى يرتكز على الأفكار المنتجة عالميًا . ففى عالم يزداد اتجاهاً نحو العولمة و«يتميز بدرجات استثنائية من أنماط تبادل الاعتماد المجتمعية وغيرها وبانتشار الوعى بهذه التطورات ، هناك تصاعد فى الوعى بالذات الحضارية والمجتمعية والعرقية» (1987). ويفترض روبرتسن أن نظرية العولمة تقلب نظرية الأنساق العالمية رأسًا على عقب بتركيزها أولاً على الجوانب الثقافية من "النسق العالمي"، وثانيًا بتناولها المنتظم للسمات المجتمعية الداخلية التى تشكل التوجهات نحو العالم ككل (Robertson, 1987) .

والعولمة عند روبرتسن تشمل تطوراً ما يشبه ثقافة عالمية لا كأداة ربط معيارية، بل بمعنى نمط عام من الخطاب عن العالم ككل وعن تنوعه (1987) .

وكل من نظريتى روبرتسن وڤالرشتاين تدحض فرض التجانس الثقافى بطرق مختلفة؛ نظرية ڤالرشتاين بطريقة سلبية بالتلميح إلى إيجاد العمليات التى تطلق المقاومة والمعارضة الثقافية، ونظرية روبرتسن بافتراض أن الوعى بالعالمية أو تجربتها يساعد على تفاقم الاختلاف الثقافى بل يثير أنواعًا جديدة منه أيضًا .

وهناك رأى مختلف يقدمه ستيوارت هول (Stuart Hall, 1990) ويذهب إلى أن طبيعة رأس المال وتوسعه الذى لا يتوقف واختراقه وتدويله تعمل من خلال الاختلاف وتساعد على التنوع الثقافى وتبالغ فيه وتحتفى به .

وهناك آراء أخرى إلى جانب هذه الافتراضات ؛ أولاً ، لم يعد هناك مركز واحد للنسق العالمى ، بل هناك عدة مراكز بعضها فى آسيا وأمريكا اللاتينية ، وهى مراكز بدأت تظهر بأنماط بديلة خاصة بها من العالمية (*Public Culture* , 1988) . والتحولات الثقافية لا تتحرك فى اتجاه واحد، بل فى عدة اتجاهات . وإذا كان الحال كذلك، فإن افتراضنا الأصلى بوجود تحرك نحو تجانس ثقافى عام وعالمى لا يصمد .

وقد تحدثنا حتى الآن عن هذه النظريات كنظريات؛ ولكن لنتناولها كبيانات تجريبية .

كل النظريات هى فى حد ذاتها نواتج ثقافية ينتجها أناس خاصون فى ظروف خاصة وفى مواضع خاصة. وإذا أخذنا انتقادات ستيوارت هول مأخذ الجد، فكل نظريات العولمة تعد "تجسيداً ذاتيًا للخاص السائد"؛ فهى تجسد «شكلاً معيناً من الخصائص المحلية يسعى من خلال الهيمنة إلى فرض سيادته على المشهد كله وإلى ضم العديد من الهويات المحلية ووضعها فى موقف التابع» (٢) .

وتنظر الانتقادات الأخرى إلى هذه التراكيب - المركز-الهامش، العالم الأول-العالم الثالث - كتراكيب اجتماعية بلا مرجعيات حقيقية فى الواقع الاجتماعي. فكلها "تتحدد بالاختلاف" من منظور "الأنا والآخر" (Wolff, 1990) .

ونحن نأخذ هذه الانتقادات بدرجة أقل من الجدية؛ فكون النظريات والصياغات نواتج ثقافية وتراكيب اجتماعية لا يعنى أنها لا تستطيع أن تتخذ واقعًا خاصًا بها. فالناس يتخذون الهويات ويمثلون أنفسهم بأنهم من العالم الثالث أو من الهامش وباعتبار أنهم أقليات عرقية أو طوائف. والمشكلة الأكبر بالنسبة لهذه المفاهيم هى أنها تراكيب ثنائية - أبيض وأسود، ذكر وأنثى ، الأنا والآخر - وكأنه لم تكن هناك تصنيفات قبلها وبينها وبعدها .

النتائج

ما هى الافتراضات التى تقدمها هذه المستحدثات المتباينة المأخوذة عن النظرية الاجتماعية والثقافية لفهم العمارة والبيئة المعمارية والمجتمعات والثقافات على نطاق عالمي؟ سننهى مناقشتنا بإعادة التأكيد على بعض الافتراضات الأساسية ونقدم بعضاً آخر لأى تحليل مستقبلى .

أولاً - هذه الثقافات والثقافات الفرعية والتكوينات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تتجسد فى ممارسات مكانية ومعمارية بل تتكون منها أيضًا، واليوم (كما فى الماضى التاريخى) فهى تتكون على نطاق عالمى . والعلاقة ليست بالضرورة "واحد

إلى واحد" وقد يكون هناك شيء من التباطؤ الثقافى بمرور الوقت، إلا أن هذا لا يغير الفرضية الأساسية .

ثانيًا - هناك بالفعل عالم أو ثقافة عالمية تعد نتاجًا لاقتصاد سياسى عالمى للرأسمالية ومحصلة لتأثيراته التقنية والاتصالية. ولكن فى حين أنه قد تكون هناك ثقافة عولمية فى علاقة بالبيئة المعمارية، فهى ليس بالضرورة ثقافة تجانسية.

ثالثًا - إن التغير فى بنية الفراغ وتنظيمه واحتوائه وتجسيده المادى فى البناء والنمط الحضرى يعد عاملاً رئيسيًا فى تحول الثقافات (خاصة المادية) على نطاق عالمى . إلا أنه لا ينبغى الخلط بين الشكل والمضمون وينبغى إدراك أن الأشكال المماثلة قد تكون لها معانى مختلفة تمامًا .

رابعًا - وفيما يتعلق بافتراضاتنا عن طبيعة المجتمعات وتنظيمها، فالناس تنتمى لعدة ثقافات مختلفة والاختلافات الثقافية قد تكون داخل الدول (أى بين الأقاليم والطبقات والجماعات العرقية الحضرية والريفية) أو بين الدول. ويتنقل المعماريون وخبراء التخطيط بين نيويورك ولندن وبومباى بصورة أيسر من تنقلهم بين بومباى وقرى ماهارشترا .

خامسًا - تهدف الدول القومية دائمًا إلى تكوين الثقافات القومية وتحديدها وضبطها داخل حدود الدولة المحددة سياسيًا (Wallerstein, 1990). إلا أن هذه الثقافات تتداعى دائمًا بسبب التدفقات الثقافية الواردة من خارج الدولة ومن الثقافات الفرعية المهنية المستقلة والساعية للهيمنة (كالعمارة) والتى لها قيمها وجذورها فى المؤسسات المستمدة من التكوينات والممارسات الاجتماعية الرأسمالية التى تمارس نشاطها عبر الحدود القومية.

سادسًا - إن للتاريخ فائدة لا تقل عن النظرية فى تخطيط تطور الثقافات القومية أو الإقليمية أو الدولية وطريقة تجسيدها فى البيئة المعمارية. فيمكن على سبيل المثال فهم المجتمعات والبيئات المعمارية فى بعض بقاع العالم بصورة أفضل حين يتم صوغها "كبعد استعمارية" أو "بعد امبريالية" منها "كهامشية" أو "مركزية".

وأخيرًا - فحين يأتى الأمر للكنائس فليس هناك ما يضارع البحث التجريبى والوثائقى الذى تتم تغذيته نظريًا عن تاريخ الإنتاج العالمى للنمط المعمارى (King, 1990b). ونحن فى حاجة إلى دراسات تاريخية حذرة للصور والخطط والأفكار والرموز التى تجعل مدن العالم تشبه بعضها البعض وفى الوقت نفسه مختلفة عن بعضها البعض.

هوامش

(١) هذا المقال هو نسخة منقحة من محاضرة ألقيت بجامعة مينيسوتا بمنيابوليس فى مايو ١٩٨٩ تحت رعاية برنامج الدراسات المقارنة فى لغة خطاب المجتمع بقسم الدراسات الإنسانية وأقسام العمارة والتخطيط الحضرى وعلم الاجتماع والجغرافيا والدراسات الدولية .

(٢) شروح لستيوارت هول فى مناقشة تلت محاضرة عن "العولمة والإثنية" بجامعة نيويورك ببنجهامتن فى ابريل ١٩٨٩ .

المصادر والمراجع

Cityscan (1989) 'Land South of Delhi. Moneyscape' (November): 21-8.

Friedmann, J. (1986) 'The World City Hypothesis', *Development and Change* 17(1): 69-83.

Friedmann, J. and Wolff, G. (1982) 'World City Formation: an agenda for research and action', *International Journal of Urban and Regional Research* 6(3): 309-44.

Hall, Stuart (1990) 'Globalization and ethnicity', in A. D. King (ed.) *Culture , Globaliztion and the World-System* . Binghamton: State University of New York at Binghamton and Macmillan (in preparation).

King, A. D. (1990a) *Global Cities . Post-Imperialism and the Internationalisation of London* . London and New York: Routledge.

King, A. D. (1990b) *Urbanism , Colonialism and the World-Economy* . London and New York: Routledge.

Prior, L. (1988) 'The architecture of the hospital: a study of social organisation and medical knowledge', *British Journal of Sociology* 39(1): 86-113.

Public Culture (1988) 'Editorial', 1(1): 1-6.

Rimmer, P. (1988) 'Japanese construction companies and the Australian states', *International Journal of Urban and Regional Research* 12(3): 404-24.

Robertson, R. (1987) 'Globalization theory and civilizational analysis', *Comparative Civilizations Review* 17: 20-30.

Robertson, R. (1988) 'The sociological significance of culture: some general considerations', *Theory , Culture & Society* 5:3-23.

Sassen-Koob, S. (1984) 'The new labor demand in global cities', pp. 139-72 in M. P. Smith (ed.), *Cities in Transformation* . Beverly Hills and London: Sage.

Sassen-Koob, S. (1986) 'New York city: economic restructuring and immigration', *Development and Change* 17(1): 85-119.

Sassen-Koon, S. (1990) *The Global City* . Princeton, NJ: Princeton University Press.

Soja, E. Morales, R. and Wolff, G. (1983) 'Urban Restructuring: an analysis of social and spatial change in Los Angeles', *Economic Geography* 59: 195-230.

Soja, E. W. (1988) *Postmodern geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.Thrift, N. (1986) 'The geography of international economic disorder', pp. 12-67 in R. J. Johnson and P. J. Taylor (eds), *A World in Crisis? Geographical Perspectives*. Oxford: Blackwell.

Wald, M. L. (1988) 'Foreign investors take more active roles', *New York Times. Real Estate Report on Commercial Property* (15 May) 5-12.

Wallerstein, I. (1979) *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1987) 'World-systems analysis', pp. 309-24 in A. Giddens and J. H. Turner (eds), *Social Theory Today*. Cambridge: Binghamton.

Wallerstein, I. (1990) 'The national and the universal: can there be such a thing as world culture?', in A. D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System.* Binghamton: State University of New York at Binghamton.

Wolff, J. (1990) 'The global and the specific: reconciling conflicting theories of culture', in A. D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World System.* Binghamton: State University of New York at Binghamton and Macmillan (in preparation).

أنتونى كينج يعمل أستاذاً لتاريخ الفن وعلم الاجتماع بجامعة ولاية نيويورك فى بنجهامتن . ومن مؤلفاته :
The production of a Global Cul- و *Colonial Urban Development, The Bungalow*
. Buildings and Society كما قام بتحرير كتاب *،ture, Global Cities*

معجم بالألفاظ الواردة بالكتاب

ethnoscape	نطاق عرقى
flow, flows	تدفق ، تدفقات
integration	دمج
trans-national	عابر للقوميات
trans-societal	عابر للمجتمعات
teleological	غائى
conceptualization	صوغ المفاهيم ، وضع التصورات
internationalization	التدويل
imagery	لغة، لغة مجازية
cosmopolitanism	المواطنة العالمية
metacultural	فوق ثقافى
homogenization	فرض التجانس
orientalization	تشريق (فى مقابل تغريب)
interdisciplinary	متعدد الأفرع العلمية
socialization	التكيف الاجتماعي
asymmetry	اللا تماثل
sexism	التفرقة بين الجنسين
Third-Worldism	حب التخلف
scientism	النزعة العلمية
assimilation	التكيف
atomism	النظرية الذرية
epiphenominalism	نظرية الظواهر الثانوية المصاحبة
typology	علم دراسة الرموز
commodization	إضفاء السمة السلعية

المحتوى

رقم الإيداع: ٢٠٠٥/١٦٤٣٣
الترقيم الدولي: 977-01-9824-2



إن القراءة كانت ولاتزال وسوف تبقى، سيدة مصادر المعرفة، ومبعث الإلهام والرؤية الواضحة ..

وعلى الرغم من ظهور مصادر حديثة للمعرفة، وبرغم جاذبيتها ومنافستها القوية للقراءة، فإننى مؤمنة بأن الكلمة المكتوبة تظل هى مفتاح التنمية البشرية، والأسلوب الأمثل للتعلُّم، فهى وعاء القيم وحافظة التراث، وحاملة المبادئ الكبرى فى تاريخ الجنس البشرى كله.

سوزان مبارك

الثمن . ٢٠ قرشا